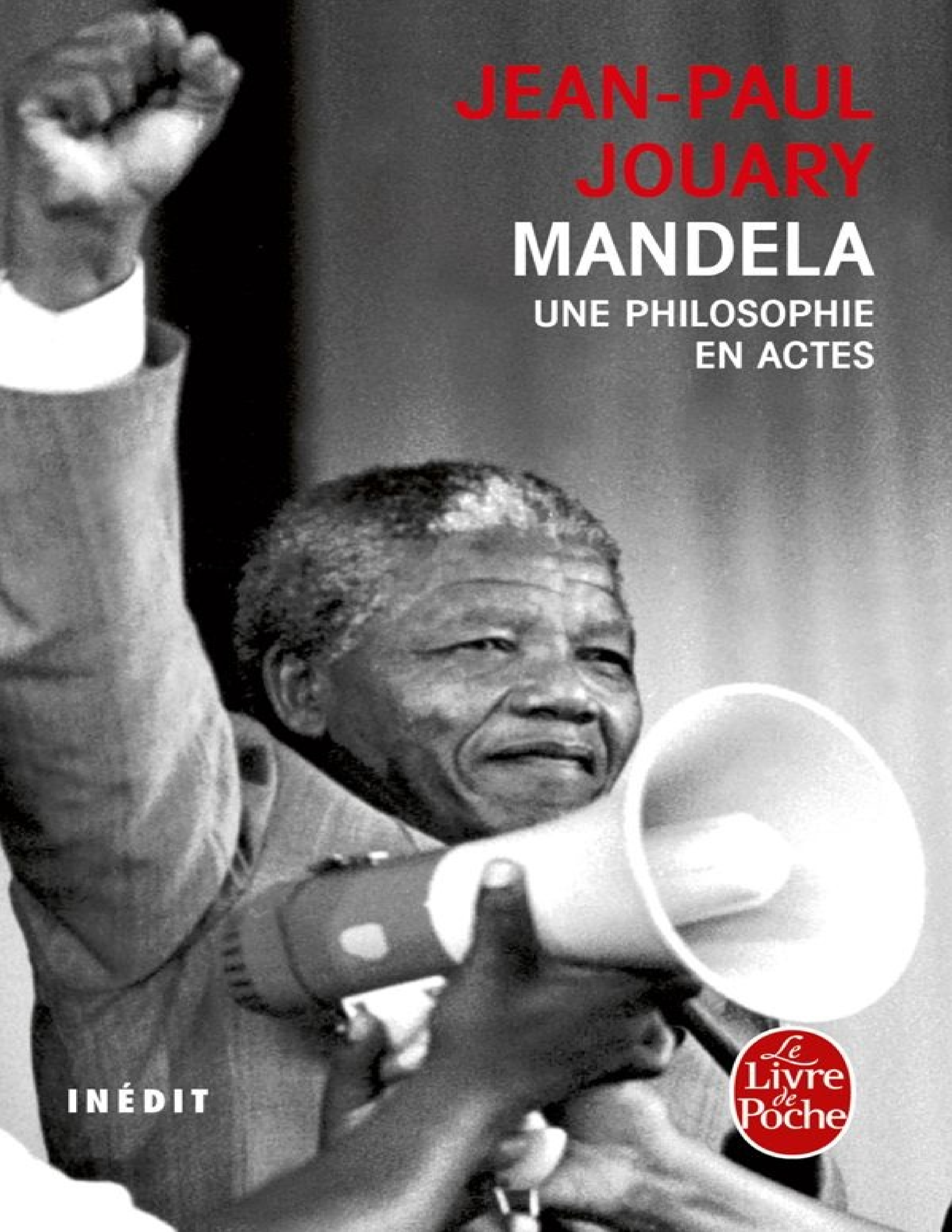

JEAN-PAUL
JOUARY
MANDELA
UNE PHILOSOPHIE
EN ACTES
INÉDIT
Le Livre de Poche

JEAN-PAUL JOUARY

Mandela
une philosophie en actes

LE LIVRE DE POCHE

À Catherine.

Chapitre 1

Mort d'un sage, naissance d'une pensée

Nelson Mandela est mort le 5 décembre 2013, après une vie hors du commun : né en 1918 et très jeune orphelin de père, élevé par le chef du clan Thembu, après une enfance et une jeunesse partagées entre les études et diverses luttes, après avoir été veilleur de nuit dans une mine d'or puis cofondateur du premier cabinet d'avocats noirs, il va subir toutes les répressions dont étaient capables les dirigeants racistes d'Afrique du Sud. Sauf la mise à mort bien sûr, à laquelle il échappe de peu. À partir de 1952, il a connu condamnation, prison, bannissement, acquittement, puis bagne et prison à nouveau pendant plus de vingt-sept ans ! Luttes, solidarité internationale, négociations interminables permettront sa libération triomphale en 1990, l'attribution du prix Nobel en 1993, l'élection à la présidence de la République d'Afrique du Sud en 1994, mandat dont il se retire cinq ans plus tard, conservant jusqu'à sa mort un regard et une parole

d’une sagesse et d’une lucidité sans égales.

Ce n’est pas sans raison que, lorsque après plusieurs mois de nouvelles alarmantes on apprit que Nelson Mandela venait de mourir, du monde entier monta une sorte de plainte, une tristesse, un bouquet sans précédent d’hommages. Pas une voix discordante. En direct sur les télévisions du monde entier, devant la maison de Mandela tout juste décédé, un Noir tombe en pleurs dans les bras d’une Blanche éplorée. Signe de portée universelle, quelques années seulement après le démantèlement de l’enfer raciste et de toutes les haines et terreurs qu’il avait engendrées. Puis ce fut la photographie pour l’histoire : des centaines de personnalités venues assister en Afrique du Sud aux obsèques du grand homme.

Image à la hauteur de ce que furent la vie et la parole de Mandela. On oublia même de remarquer que beaucoup de gouvernements de ces nations ainsi représentées furent politiquement et économiquement les complices actifs de l’apartheid, ne se mettant à soutenir vraiment ceux qui le combattaient là-bas que lorsque ce combat et la solidarité des peuples de la planète étaient devenus trop puissants pour que perdure cet odieux système. La France elle-même, si bavarde lorsqu’il est question de droits universels de l’homme, tirait tant profit de l’apartheid, avec ses entreprises publiques et privées implantées en Afrique du Sud, que la Bourse parisienne chutait à chaque révolte de Noirs, pour remonter ensuite lorsqu’on la réprimait à coups de balles (d’armes d’ailleurs parfois françaises). De leur côté, les médias français restaient globalement si discrets que bien longtemps le nom de Mandela, déjà plus ancien prisonnier politique du monde, demeurait totalement inconnu des Français[1]. Il reste qu’en dépit de ces hypocrisies Nelson Mandela a réussi ce que peu d’êtres humains avant lui étaient parvenus à faire : imposer par la seule force de ses actes et de ses mots un respect unanime, une image de l’homme d’une élévation incontestable, une idée de la politique d’une noblesse rare. Plus rare que jamais. Il doit bien y avoir à cela quelques raisons de fond, qu’il serait dommage de voir bientôt enfouies sous les flots quotidiens de sensations médiatiques. Ce livre est suscité par cette crainte : vite, vite, revenir sur les raisons les plus

essentielles qui font des actes et des paroles de Nelson Mandela un *événement* important, avant que le silence et les vacarmes n'ensevelissent dans l'oubli ce qui doit – absolument – en rester.

Bien entendu, sa vie parle pour lui, et assez clairement pour forcer l'admiration. Ses actes n'ont guère besoin d'avocat ! Mais les actes ne parlent vraiment que prolongés par des mots, de la réflexion, du dialogue. On le verra plus loin, Mandela se réclamait du « dialogue socratique ». Et la vie de Socrate, par exemple, n'avait pas non plus besoin d'avocat. Pour mesurer la hauteur de sa sagesse, il suffit de méditer son ultime discussion avec ses disciples, qui n'est pas sans rapport avec certaines discussions que Mandela a pu avoir avec certains de ses compagnons. Ses disciples le pressent de se sauver pour conserver sa vie, ce qui était alors possible. Il s'y refuse obstinément, même si le jugement qui l'a condamné à mort est injuste, parce qu'il le serait davantage encore d'échapper à la justice de sa Cité. C'est la Cité qu'il faut guérir. Pour mesurer l'incarnation de la sagesse socratique dans les actes, il suffit de rappeler aussi ce poison qu'il boit au milieu de ses proches, non sans leur reprocher les larmes qu'ils versent. La seule chose qui importe à ce moment précis, c'est de mourir juste, donc en payant au voisin le coq qu'il avait omis de lui payer ! Mais ces actes, qui donnent sens à toute son existence philosophique, seraient restés sans postérité n'étaient ces milliers de textes qui, depuis Platon, en ont souligné la signification. Diogène le Cynique, lui aussi, composa une philosophie entièrement faite d'actes et de phrases lancés aux yeux de tous. Mais cette philosophie n'aurait jamais pu avoir vingt-cinq siècles de postérité sans les milliers de pages que d'autres purent écrire à leur propos. Quant à Jésus, ses mots n'ont pas eu besoin d'écriture théorique pour avoir quelque effet… Ainsi, on n'imagine guère Socrate sans les textes de Platon, Diogène sans ceux qui témoignèrent de sa vie, Jésus sans ceux qui recueillirent ses paroles.

Certes, Mandela a eu le temps de publier une autobiographie, des discours, des réflexions personnelles. Mais qu'en retenir d'essentiel sans un travail de réflexion et une mise en commun de ses résultats ? Les pages qui suivent n'ont d'autre ambition que d'y contribuer, parce que l'enjeu me paraît universel : il y a eu chez Mandela un ensemble d'innovations de grande portée philosophique, parfois d'ailleurs formulées comme telles, propres à nourrir la pensée et les actes de quiconque aspire à dépasser les formes actuelles de la politique. Un monde exhibe ses limites, ses drames,

ses dangers. Et comme toujours, au cœur des contradictions qui l'affectent, un autre monde – possible, seulement possible – frappe à la porte du futur.

Ce qui singularise Mandela, ce n'est pas son refus de la violence, dont on parle tant pour le comparer à Gandhi ou à Martin Luther King. Le pacifisme de ces deux derniers fut accompagné dans leurs peuples d'actes violents de résistance qui jouèrent un grand rôle dans la victoire de leur cause. Mandela aussi refusa de condamner cette violence défensive, et ce jusqu'à ce que le démantèlement de l'apartheid fût officiellement décidé. Il s'initia même, on verra dans quelles circonstances, au maniement des armes et aux stratégies de guérilla ! Ce qui le singularise n'est pas non plus sa détermination malgré le prix de la répression. Gandhi et Luther King furent aussi emprisonnés et, finalement, assassinés. Ce qui singularise Nelson Mandela, c'est justement le fait d'avoir survécu à son combat, d'avoir ensuite dirigé son pays et, malgré les crimes commis contre la majorité noire, d'avoir placé le refus de la vengeance comme principe central de la victoire et surtout des lendemains de la victoire.

Je rappellerai plus loin ce que fut l'Afrique du Sud de l'apartheid. Qui aurait été surpris que parmi ceux qui avaient tant été réprimés, torturés, massacrés délibérément pendant tant d'années, quelques-uns trouvent dans la vengeance meurtrière une sorte de compensation qui permette le deuil ? Qui aurait trouvé choquant qu'une fois au pouvoir les Noirs jugent, selon les lois nouvelles comme on l'a fait partout, les responsables des crimes innombrables qui avaient été commis ? On admet généralement le principe des procès qui eurent lieu à la Libération en France contre les anciens collaborateurs, ceux qui un peu partout punirent les assassins nazis, ou ceux qui eurent lieu en Amérique latine contre certains anciens tortionnaires des dictatures passées. On ne cesse de réclamer des procès contre les acteurs des crimes commis en Europe de l'Est, ou dans les pays arabes où des dictateurs ont été renversés. En Afrique du Sud, de tels crimes furent une pratique quotidienne. Le fait qu'un régime criminel soit démantelé se manifeste toujours par des sortes de vengeances légales qui établissent devant l'histoire le bon droit des anciennes victimes, donnent sens à leur douleur et font disparaître dans les cachots ou dans la mort l'idée d'une possible réversibilité. La Révolution française de 1789 a elle-même illustré cette logique qui affecte l'ensemble du mouvement du monde, si bien que quiconque se félicite du dépassement d'une forme de barbarie tend à ressentir comme légitimes les violences qui accompagnent ce dépassement.

Et il est vrai que derrière les larmes de crocodile de ceux qui dénoncent par exemple la « Terreur » qui a suivi 1789 ou les procès de la Libération contre les acteurs ou collaborateurs du nazisme, on trouve le plus souvent le rejet de toute idée de révolution, voire de la démocratie elle-même. Et ce n'est pas approuver les violences quelles qu'elles soient que de regarder l'histoire telle qu'elle s'est déroulée, lucidement, et tout en les déplorant, se féliciter que la liberté des peuples ait tout de même avancé au travers de telles contradictions. Victor Hugo a écrit des pages aussi profondes que belles sur le sujet, lui qui était contre toute peine de mort et toute violence. Dans *Quatrevingt-Treize*, il écrit ainsi qu'« un chirurgien ressemble à un boucher » et que « la révolution se dévoue à son œuvre fatale. Elle mutile, mais elle sauve. […] La révolution ampute le monde. De là cette hémorragie […] ». « Derrière l'œuvre visible il y a l'œuvre invisible. L'une cache l'autre. […] Sous un échafaudage de barbarie se construit un temple de civilisation »[2].

Une fois cela dit, regarder l'histoire comme elle s'est faite et continue de se faire permet de mieux cerner la singularité de ce que l'on peut appeler *la pensée Mandela*. D'une façon plus riche et complexe qu'on ne le croit en général, Nelson Mandela a construit une nouvelle et authentique *théorie* du dépassement de la barbarie sociale. Certes, ce n'est pas chez lui que l'on pourra trouver un refus de la lutte pour se libérer, ni un rejet abstrait de la lutte armée elle-même lorsqu'elle est imposée par des tyrans. Même au fond de sa prison, même au bagne où il doit casser des cailloux, même à deux doigts de pouvoir sortir de sa prison, il refuse net de demander le désarmement des victimes tant que les bourreaux n'ont pas eux-mêmes déposé les armes et renoncé à leurs institutions racistes. Mais il sait aussi que lorsqu'une barbarie est déconstruite par des moyens qui humilient les anciens barbares, c'est l'ensemble de la société qui établit les libertés nouvelles sur des plaies qui ne se refermeront pas. Faudrait-il alors tout pardonner, abolir la mémoire, banaliser le sang versé, laisser courir les assassins ? Mandela sait bien qu'on n'a pas le droit d'oublier les crimes, et que placer sur le même plan les victimes et les bourreaux ne peut guérir ni les uns ni les autres. Combien de peuples ont-ils chèrement payé, les uns l'oubli, les autres le refus de l'oubli ? Nelson Mandela, isolé pendant presque vingt-huit années dans ses prisons, a visiblement beaucoup réfléchi à cette question universelle qui paraît sans réponse possible. Et lui l'avocat, lui la victime d'une terrible injustice, il va concevoir et mettre en pratique

une idée nouvelle, fondée sur ce qu’il appellera la « réconciliation ». C’est cette idée-là, trop souvent confondue avec une mièvre embrassade des anciens adversaires, voire un sage renoncement à changer les choses, qui m’apparaît comme une authentique création philosophique et politique.

Mais pour explorer cette idée et ce qu’elle implique, il faut d’abord pouvoir la situer dans une réflexion plus large sur ce qui peut être entendu sous les termes « justice », « équité », « légitimité », « pardon », « réconciliation ». Alors seulement pourrons-nous cerner sa nouveauté, son actualité et sa possible fécondité. Les pages qui suivent aspirent à y contribuer modestement, non pour ériger la statue d’un modèle à imiter, mais pour inscrire Mandela dans l’histoire de la philosophie elle-même et nourrir ainsi une réflexion destinée à tous. Mandela est un personnage de l’histoire, mais sa pensée dépasse cette histoire par sa portée universelle. Notre époque offre assez d’incarnations de la politique qui dissuadent d’y entrer comme citoyen actif pour que l’on prête la plus grande attention à un être susceptible de nourrir la pensée et les actes de chacun d’entre nous au profit d’avenirs possibles, créateurs de pleine humanisation. *Obéir* à la pensée de Mandela n’aurait aucun sens, mais cette pensée peut inciter chacun à *être* Mandela, au sens où Épictète a pu écrire il y a vingt siècles : « […] toi, si tu n’es pas encore Socrate, tu dois vivre comme si tu voulais devenir un Socrate », lui qui avant de mourir lança à Criton : « Anytos et Mélitos peuvent me mettre à mort, mais non me nuire »[3].

Cependant, pour cerner la signification de la « pensée Mandela », il apparaît nécessaire de saisir avant tout sa genèse progressive. Dans son enfance, son éducation, ses engagements, l’épreuve de la prison. C’est ce que nous évoquerons dans les chapitres suivants. Il s’agira d’interroger sous un angle philosophique bon nombre de ses actes, mais aussi d’en éclairer le sens à partir de ses propres paroles[4].

Bien sûr, une philosophie peut – et doit – être un ensemble conceptuel cohérent et de portée universelle. Cette construction suppose une réflexion nourrie à la double source du patrimoine culturel humain (philosophique, scientifique, technique, artistique, religieux, politique, social) et de ce qu’une époque fait naître au travers des mouvements complexes et toujours contradictoires des peuples. En même temps que cette cohérence, une philosophie peut – et doit – s’autoriser le risque de la création, du dépassement de ce qui est, de ce qui constitue *l’ordre existant*. Pour saisir

ce qui peut naître de neuf dans le présent, le philosophe doit donc s'autoriser à errer dans ce qui n'est pas encore ordonné, qui est encore du chaos, la subversion de l'ordre présent, un futur possible parmi d'autres possibles.

Ce fut l'esprit de Gilles Deleuze : oser osciller toujours entre cohérence et chaos-errance. La cohérence permet de faire système, donc d'offrir un appui solide pour la pensée et pour l'action. Seulement, le revers de cette cohérence, c'est une *tendance* nécessaire à limiter, fermer, exclure ce qui n'est pas encore et qui ne sera peut-être jamais d'ailleurs. La chaos-errance peut seule repérer et accueillir les brisures, les failles, les contradictions, tout ce qui faute d'exister encore peine à se traduire pleinement dans l'usage rationnel des mots. Alors le philosophe doit soit renoncer et se soumettre au réel existant, soit associer à ses réflexions des aphorismes, des expressions plus poétiques que strictement rationnelles, et *des actes qui parlent et qui vont faire parler*. C'est ainsi par crainte de produire des « pensées mortes » que Socrate dialogue et *agit philosophiquement*. Comme Diogène à sa suite, et Épictète ou Sénèque. La vie parle alors elle-même et fait parler d'autres vies. C'est après tout ce que font tous les artistes : leurs œuvres parlent à leur place et suscitent d'autres œuvres, ne faisant qu'un avec la vie de leurs auteurs. À l'inverse, il y a eu et il y a tant de théoriciens dont la vie demeure totalement étrangère à leurs principes. Notre époque en fourmille. La vie peut ne faire qu'un avec d'immenses philosophies. On peut penser à Spinoza, à Rousseau ou à Diderot, à Nietzsche ou à Arendt, à Sartre ou à Foucault. La philosophie n'a pu aider à façonner d'innombrables vies que lorsqu'elle-même s'était immergée dans la vie. Et cela passe parfois, souvent, par des actes. Socrate et la ciguë, ou face à ses juges. Diogène face à Alexandre le Grand. Rousseau face à ses persécuteurs. Sartre sur son tonneau devant les usines Renault en 1968. C'est sous cet angle que la pensée de Nelson Mandela atteint à mes yeux la hauteur des plus grandes philosophies. Des actes, éclairés bien sûr par des mots, mais qui seuls ont pu donner à ces mots leur pleine portée philosophique.

Il s'agira donc souvent d'actes dans les pages qui suivent. Non pour *illustrer* une philosophie, mais comme une forme authentique de pensée. *Une philosophie en actes,* donc. Et, pour commencer, il faudra bien sûr parler de ce qui, dans sa vie, a pu nourrir cette philosophie.

1 En 1984, j’avais pris l’initiative d’un sondage IFOP dont les résultats furent édifiants. Pour mesurer la disproportion des indignations médiatiques en matière de droits de l’homme, on demandait aux Français d’identifier les personnes actuellement victimes d’atteintes aux droits de l’homme à partir d’une liste qui mêlait le réel et le fantaisiste. Ainsi, alors que Sakharov ou Wałęsa étaient connus de la presque totalité des Français, réprimés sans être emprisonnés, à ce moment-là sept Français sur dix ignoraient le sort de Mandela. Pour la petite histoire, ce chiffre était comparable à celui d’Evtouchenko (pourtant poète officiel honoré en URSS) et de… Faulkner, romancier américain mort depuis longtemps sans avoir jamais été victime d’une quelconque répression !

2 Victor Hugo, *Quatre vingt-Treize* (III[e] partie, livres II, 7 et VII, 5, Le Livre de Poche, « Classiques », 2001, p. 332-333 et 584).

3 Épictète, *Manuel*, § LI et LIII, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », trad. P. Hadot, 2000, p. 200 et 201.

4 Ces textes seront tirés des deux gros livres que Mandela a lui-même écrits : *Pensées pour moi-même*, Éd. de La Martinière, 2011 (que l’on citera sous le sigle *PPMM*), et *Un long chemin vers la liberté*, Fayard, 1995, Le Livre de Poche, 2013 (que l’on citera sous le sigle *LCL*).

Chapitre 2

L’enfance d’un non-chef

L’ennui, avec le culte des grands personnages de l’histoire humaine, c’est qu’à trop faire l’éloge de leur personne et de leurs qualités on en vient à occulter à la fois ce qui dans leur époque a pu nourrir leur pensée, et ce qui dans leurs actes dépasse le sens qu’ils revêtaient dans un contexte précis. Alors, ils nous apparaissent comme des géants inaccessibles et leur grandeur sert de justification à toutes nos petitesses au lieu de nous aider à grandir. On peut élever mille statues à la mémoire de Mandela ; si l’on en reste à cette admiration béate, ces statues ne peuvent que faire de l’ombre à nos propres capacités. Cela fait penser à ces croyants qui trouvent dans l’adoration obsessionnelle de la perfection divine de quoi s’excuser facilement pour toutes les fautes et bassesses qu’ils se voient commettre : il leur suffit de les attribuer à l’imperfection de la prétendue « nature humaine ». Tout le monde ne peut être un saint, diront-ils, comme d’autres peuvent louer Mandela pour regretter aussitôt qu’un tel être ne puisse être que très rare. Alors, pour faire admettre que chacun de nous doive se fixer comme objectif d’« être Mandela », il faut démystifier le grand homme et *comprendre* de quoi est faite sa grandeur.

En effet, que ce soit en art, en sciences ou en philosophie, rien de neuf n’a jamais émergé sans raison. Il y faut des conditions, des apports multiples, des contradictions précises. Il y faut certes aussi des facteurs humains, une ou plusieurs personnalités au travers desquelles cette nouveauté apparaît, des êtres singuliers porteurs de tout ce que cette émergence nécessitait. Mais en même temps, pour qu’un être humain en

manifeste la capacité, il faut bien que sa vie singulière ait croisé tous les éléments composant cette nécessité, éléments rencontrés en chemin, une multitude de faits aléatoires et explicables à la fois. Après, après seulement, on pourra caractériser ce que l'œuvre de cette personne présente d'unique, de singulier, la façon qu'elle a eue de réaliser cette possibilité[1]. En deux mots, louer les grands créateurs et inventeurs de notre histoire culturelle les rend inaccessibles, donc inutiles, si l'on ne saisit pas notre proximité, les conditions communes qui ont rendu leur vie possible. Il ne servirait à rien de multiplier les louanges au pied de la statue de Mandela si cela aboutissait à en faire une sorte de saint surhumain. Mandela s'est plus que tout autre méfié de ce genre d'idolâtrie. Lui-même a dit et écrit sans cesse qu'il n'avait jamais été un saint, qu'il connaissait malheureusement ses défauts et ses faiblesses, allant comme Rousseau jusqu'à confesser dans ses Mémoires telle ou telle infamie morale qu'il se souvenait avoir commise dans son enfance ou dans sa carrière d'avocat.

C'est pourquoi, avant de tenter de caractériser les innovations philosophiques de Mandela, il convient de s'interroger sur la formation de sa personnalité et de sa pensée. Sur son enfance, sur sa jeunesse, sur son éducation.

Première singularité : Mandela a accédé à la présidence d'un grand pays industrialisé sans avoir jamais été formé – déformé – en vue de cette tâche. Pour un Noir, de toute façon, une telle formation était inconcevable et interdite par les institutions de son pays. D'autres personnalités politiques ont bien, avant lui, présidé des États sans diplôme universitaire ou de grande école en études politiques. Mais le plus souvent, leur formation s'était faite au sein d'un parti ou autre type d'organisation sociale, au cœur d'affrontements déployés dans le cadre d'institutions données. Une part des idées de Mandela s'est bien sûr formée au fil de nombreux débats entre membres de l'African National Congress (ANC), et entre tendances opposées du mouvement d'émancipation des Noirs. Mais on ignore trop souvent que, pour l'essentiel, ses grandes idées philosophiques et politiques tirent leur origine de sa prime enfance, dans un cadre tribal, c'est-à-dire *démocratique*. C'est l'emprisonnement sur une durée exceptionnellement longue qui a permis à ces conceptions de durer, de s'approfondir, à l'abri des idéologies qui pouvaient à cette époque les dénaturer dans la conscience de ceux qui vivaient et luttaient hors des murs des cellules pénitentiaires.

C’est là un paradoxe qui peut heurter le sens commun : la pleine liberté est d’un côté nécessaire à une pensée libre et réfléchie ; d’un autre côté, cette liberté, qui permet de vivre et discuter sans entrave parmi les siens, permet en même temps la perméabilité permanente de cette pensée à tous les préjugés communs, les logiques institutionnelles en actes, les doctrines devenues évidentes. Du coup, l’isolement, fût-il contraint, en même temps qu’il coupe de la pensée des autres, oblige et permet un retour sur soi, et peut conduire certains êtres à mener une réflexion plus autonome. Vivre en liberté dans une société favorise l’intériorisation de toutes les représentations illusoires que cette société engendre sur elle-même. C’est ainsi par exemple que depuis deux siècles, les sociétés qui ont le plus fait avancer la « démocratie » ont pu alimenter des représentations erronées de ce que signifie ce mot.

Contrairement aux idées généralement admises comme des évidences communes, les sociétés étiquetées aujourd’hui comme « démocratiques » ne correspondent pas à la définition philosophique de ce mot, la seule cohérente d’ailleurs. Les mots ont un sens, et falsifier ce sens conduit souvent à infléchir les comportements, donc à modifier les réalités. Depuis l’Antiquité grecque jusqu’à la fin du XVIIIe siècle, on distingue fondamentalement trois formes de gouvernement. Il y a celle qui consiste à donner le pouvoir essentiel à une seule personne, et qu’on appellera donc *monarchie*. La Grande-Bretagne a beau avoir une reine, qui n’a rigoureusement aucun pouvoir, son gouvernement est subordonné au parlement, c’est-à-dire à plusieurs citoyens. Son régime n’est donc pas monarchique mais *aristocratique* (une aristocratie élective), c’est-à-dire que le pouvoir est confié à plusieurs (sans rapport au fait qu’ils soient nobles ou roturiers). La France a beau avoir aboli toute royauté et tout privilège du sang, son parlement étant subordonné à un seul, le président, qui nomme aussi le gouvernement, son régime est donc d’abord *monarchique*, et secondairement aristocratique. La Suisse, qui possède présidences et assemblées à tous ses niveaux d’organisation, donne à l’ensemble des citoyens le pouvoir total de se gouverner lui-même par voie référendaire sur tous les problèmes possibles. Elle est donc au sens propre une *démocratie*. Bien sûr, on y trouve – notamment dans le système bancaire – bien des dispositifs générateurs de dominations et d’inégalités, qui ne font d’ailleurs qu’égaler ceux que l’on trouve dans les autres pays européens ou américains. Mais les citoyens ne possèdent nulle part ailleurs autant de

moyens de peser sur leur destin collectif : durant les derniers siècles, plus d'un référendum sur deux organisé dans le monde, avec débat public, s'est déroulé dans la Confédération helvétique.

Certes, de nombreuses nations donnent le dernier mot au suffrage universel, mais seulement pour élire celles et ceux qui décideront à la place du peuple lui-même pendant une certaine période. Ce processus est démocratique, mais il consiste donc pour le peuple à s'ôter démocratiquement la liberté de décider lui-même de son sort durant cette période. Ce que l'on appelle « démocratie représentative » suppose ainsi que quelques-uns, ou un seul, dans toute nouvelle conjoncture, prennent toujours, par définition, les décisions que le peuple lui-même aurait prises si on lui avait demandé son avis. C'est pourtant bien ce que toute l'histoire et toute l'actualité planétaire démentent systématiquement, et qui engendre pêle-mêle déceptions, abstention, rejet du politique ou recherche de solutions radicalement inhumaines. Jean-Jacques Rousseau a dès le XVIIIe siècle pulvérisé sans retour possible les sophismes qui font de toutes ces formes de domination des peuples, brutales ou issues de votes périodiques, les seules possibilités politiques concevables[2].

Cette conquête du droit universel au vote est bien sûr l'un des aspects les plus importants de la victoire des Noirs d'Afrique du Sud, et il serait insensé de la minorer. Nelson Mandela a présidé à l'instauration d'un système de démocratie représentative comparable à celui de la plupart des pays que l'on qualifie de démocraties modernes. Mais jamais il n'a réduit l'horizon de ses aspirations à cette forme de gouvernement, comme on le détaillera plus loin. L'important ici est de rappeler que si cette conception étroite de la démocratie fut apportée par les colonisations sur toute la planète, cela ne signifie pas que les sociétés tribales antérieures à cette violence coloniale ignoraient l'idée et la pratique de la démocratie. C'est même dans le cadre de telles sociétés que Mandela a intériorisé ce qui deviendra le fil conducteur de toute sa vie politique.

Mandela est né au sein du peuple Xhosa, dans le village Mvezo, dans le Transkei. Les Xhosas sont le premier peuple que les Blancs ont affronté en Afrique du Sud, leur apportant armes à feu et maladies nouvelles. Ils avaient connu une famine terrible à cause de superstitions anciennes : une jeune fille considérée comme prêtresse avait obtenu que l'on abatte tout le bétail et que l'on détruise les récoltes afin que les fantômes des ancêtres

retrouvent leurs terres. Histoire racontée ensuite pour mettre en garde contre ce type de croyances.

Le père de Mandela le nomma Rolihlahla, ce qui signifie « celui qui crée des problèmes », ou encore « le secoueur d'arbres ». Beau choix. Il faisait partie du clan Madiba, nom qu'on lui conservera affectueusement jusqu'à sa mort. En tout cas, il ne s'appelle pas Nelson : on lui imposa ce nom à l'école parce qu'il y était interdit de prononcer un nom africain. Toute son enfance a été marquée par les traditions de ce peuple, attaché à ses lois, ses règles de respect des autres, son culte de l'éducation et de la transmission de son histoire. Contrairement à ce que l'on a souvent dit, sa place dans la famille ne le destinait à aucune fonction de gouvernement dans son clan. En revanche, son père était reconnu comme conseiller des dirigeants de la tribu, réputé pour sa sagesse mais aussi pour son sens de la justice. C'est d'ailleurs ce qui lui valut d'être déposé de toute fonction et ruiné par les autorités anglaises pour avoir déclaré à un juge qu'il ne répondrait pas à sa convocation puisqu'il ne reconnaissait pas sa légitimité. Magnifique exemple dont Mandela se souviendra. Avec sa mère, ils durent partir alors dans un autre village, Qunu. C'est ce père et cette mère qui racontèrent soir après soir au petit Mandela l'histoire de son peuple et des contes où la générosité et le courage étaient toujours récompensés. C'est aussi ce père qui lui enseigna qu'il ne fallait pas partager les préjugés hostiles que cultivaient depuis des générations les membres de son clan vis-à-vis d'un autre clan, les amaMfengu. Il alla jusqu'à prendre sous son aile deux frères de cet autre clan, à contre-courant de son entourage. Son père est mort lorsque Mandela était enfant, mais toutes ces attitudes l'auront définitivement marqué, construisant en lui une sorte de socle de sa future pensée politique.

Cette enfance – pauvre et heureuse –, il la passa dans une hutte de torchis au sol de terre mêlée à de la bouse de vache, dans un village sans route, au milieu des pâturages collectifs loués à l'État. Il fallait péniblement chercher avec des seaux l'eau des ruisseaux ou des sources pour boire, se laver, préparer les aliments. Nourri de maïs, de haricots et de citrouilles, il passait son temps livré à lui-même avec les autres garçons du village, jouant aux combats au bâton, façonnant des animaux en argile, montant sur les veaux ou les ânes. Une vie rythmée par le respect des règles coutumières, ses interdits et ses rites, jusqu'à l'entrée à l'école à sept ans. Après n'avoir été vêtu jusque-là que d'une couverture épinglée à la taille, Mandela reçut de

son père un de ses propres pantalons, coupé aux genoux, serré autour de la taille avec une ficelle, pantalon bien trop large bien sûr, mais dont il tira plus de fierté que de tous les costumes qu'il porta plus tard. Parfois un Blanc passait, magistrat ou policier, qu'il considérait avec le respect et la crainte qu'inspirent les êtres supérieurs. Sans se poser d'autre question à leur égard, et sans hostilité particulière.

Plus tard, en s'adressant à ses juges ou en écrivant ses Mémoires, il soulignera l'importance de cette enfance dans son petit village. Il se souviendra toujours de ces soirs où tous les enfants entouraient les plus vieux pour écouter les leçons qu'ils tiraient de leur vie, les principes de sagesse qu'ils pensaient bon de transmettre. Lors de son procès de 1964, il se mit à raconter d'où lui venait son idéal de société sans classes sociales : d'une part, de ses lectures de Marx, d'autre part, de son admiration pour les traditions tribales qu'il avait connues ; « la terre et les principaux moyens de production appartenaient à la tribu. Il n'y avait ni riches ni pauvres, et nul n'était exploité[3] ».

Il avait évoqué ce même passé devant un autre juge, deux ans plus tôt. La terre qui appartenait à la tribu tout entière, « la propriété privée n'existait pas », « il n'y avait pas de classes, pas de riches ni de pauvres, pas d'exploitation de l'homme par l'homme ». Toutes les richesses minérales étaient à la disposition de la collectivité, celle-ci organisait son commerce sous le gouvernement d'un Conseil et sous des formes parfaitement démocratiques puisque « tous les membres de la tribu pouvaient participer aux délibérations », « tous avaient leur mot à dire », « aucune mesure d'importance ne pouvait être prise »[4] sans l'avis de ce Conseil. Mandela a ainsi eu dans son enfance, hors des livres, l'expérience quotidienne inoubliable de pratiques sociales sans domination ni délégation de pouvoir. Comme il l'écrira bien plus tard dans son autobiographie, « je suis né libre, libre de toutes les façons qui soient », avant de comprendre, en grandissant, « que la liberté de [s]on enfance n'était qu'une illusion ». Ce sont les Blancs, leur racisme, leur violence, qui lui apprendront qu'autour de la tribu régnait un système oppressif qui le dominait.

Bien sûr, il ne suffit pas d'avoir eu une telle enfance pour conserver et faire s'épanouir ensuite ces principes de justice et de liberté. Bien des combattants de régimes illégitimes ont transformé leurs idéaux de départ en principes de violence et de domination, dans leur lutte, dans leurs

organisations et surtout une fois parvenus au pouvoir. Peut-être Mandela a-t-il pu conserver ses principes toute sa vie, et les traduire dans ses actes, parce que plus de vingt-sept années au bagne et en prison l'avaient isolé des courants tumultueux de l'époque et contraint à méditer, prendre du recul, concevoir des idées universelles faute de pouvoir exprimer dans l'action des idées singulières… Nous examinerons plus loin cette hypothèse.

Il serait absurde d'ignorer la part qu'ont pu prendre la scolarisation et les lectures dans la formation de la pensée de Mandela. Il a eu la chance de pouvoir poursuivre des études, chose très difficile pour un Noir en Afrique du Sud au temps de l'apartheid. À sept ans, il entre donc à l'école primaire de Qunu, où son institutrice lui donne le nom de Nelson. Puis à seize ans, plusieurs années après la mort de son père et sa prise en charge par le régent du peuple Thembu, il poursuit sa scolarité à l'institut d'Engcobo, puis au lycée de Fort Beaufort. Au bout de ce parcours, il a la chance d'être inscrit à la seule université noire d'Afrique du Sud, d'où il est renvoyé un an plus tard pour avoir participé à une action collective dont nous reparlerons. Gagnant sa vie comme veilleur de nuit dans une mine d'or de Johannesburg, il trouve un stage dans un cabinet d'avocats, continue ses études par correspondance, obtient son diplôme de droit, qui le conduira à trente-quatre ans, en 1952, à fonder avec son ami Oliver Tambo le premier cabinet d'avocats noirs d'Afrique du Sud.

On le voit, Mandela n'a jamais lésiné sur le travail intellectuel, ce qui lui a donné les moyens plus tard d'analyser, d'argumenter, mais aussi de lire Marx et Shakespeare, et de mettre en scène Sophocle… Quoi qu'il en soit, ces études ne sont pas l'origine essentielle de sa pensée. Elles ont donné à ses convictions originelles la force et la cohérence qui lui permettront de les élever à la hauteur des possibilités de l'époque, de convaincre jusqu'à certains de ses adversaires les plus résolus et la plupart de celles et ceux qui, agissant avec lui, ne partageaient pas toutes ses idées.

Ce qui a peut-être marqué le plus profondément la pensée de Mandela dès sa petite enfance, ce n'est ni une théorie ni une doctrine venue d'Occident. C'est un principe essentiel dans certains peuples d'Afrique ; pas tous, mais il le fut dans le sien. Ce principe se résume à un mot, qui fit monter une clameur dans le stade de Soweto le 13 décembre 2013, lors des obsèques de Mandela, lorsque Barack Obama le prononça : « En Afrique du Sud, il existe un mot, *ubuntu*, qui décrit son plus grand talent : sa

reconnaissance du fait que nous sommes tous liés ensemble d'une manière qui peut être invisible à l'œil ; qu'il y a une unité dans l'humanité ; que nous nous réalisons en partageant avec les autres et en prenant soin de ceux qui nous entourent. […] Il l'a développé dans le sombre isolement d'une cellule. » Et après avoir rappelé certains actes symboliques de Mandela, Barack Obama ajoutait : « Il a fallu un homme comme Madiba pour libérer non seulement le prisonnier mais aussi le geôlier, […] pour enseigner que la réconciliation ne consiste pas à ignorer un passé cruel, mais à l'affronter avec compréhension, générosité et vérité. Il a changé les lois, mais il a aussi changé les cœurs. » Par ces propos sur l'*ubuntu*, Obama eut le mérite d'évoquer un élément essentiel de la pensée Mandela.

Que signifie donc ce mot ? *Ubuntu* recouvre un ensemble de valeurs traditionnelles à haute teneur philosophique. Bien des intellectuels africains se sont efforcés d'en expliciter le sens. Le mot peut être globalement traduit par l'expression : « je suis parce que nous sommes », ce qui invite en toutes circonstances à privilégier l'intérêt commun sur celui de sa seule individualité, mais aussi à chercher toujours à s'identifier aux autres, y compris à leurs sentiments hostiles, pour régler sa propre vie.

Mandela aimait le résumer par une image : lorsque j'arrive seul et affamé dans un village, je n'ai pas à demander de la nourriture si les habitants du village me l'ont déjà spontanément offerte. « Je suis parce que nous sommes » : si l'on y réfléchit un peu, ce principe traditionnel tribal rejoint la plus haute philosophie politique dont l'Europe a hérité, avant de la détruire et de la dissoudre dans l'idéal d'individualisme possessif et inégalitaire du libéralisme. Ce principe pose en effet l'essence sociale de toute personne individuelle, comme Platon au début de sa *République*, Aristote dans la *Politique* (« l'homme est un animal politique »), Épicure dans sa *Lettre à Ménécée* (puisque la sagesse qui hiérarchise les désirs pour atteindre le bonheur personnel passe aussi par « l'honnêteté et la justice »), sans oublier Spinoza qui, dans son *Éthique*, démontre que, pour atteindre le bonheur, rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme guidé par la raison, donc rien de plus souhaitable que de vivre dans une société démocratique. Après tout, on dit bien que naître, c'est « venir au monde », et ce monde est bien avant tout celui qui va me faire devenir humain par une infinité de rapports sociaux. L'*ubuntu* est une sorte de condensé de tous les principes qui découlent de l'essence sociale de l'individualité humaine.

Bien entendu, ce principe *ubuntu* ne signifie pas que tous les individus de cette culture l'incarnent. Mais c'est une valeur enseignée et transmise, et qui invite à vivre et à penser d'une certaine manière, dont Mandela est devenu l'incarnation. Ce principe a une portée morale évidente, mais aussi une portée juridique, qu'un juge sud-africain blanc, Colin Lamont, s'est efforcé de résumer en quelques concepts : respect de l'humanité d'autrui, valeur irréductible de la vie humaine, prééminence de la réparation et de la compréhension sur la punition, tolérance et courtoisie, recherche permanente de la conciliation. Mais Colin Lamont plaçait devant toutes les autres implications juridiques de l'*ubuntu* le refus de la vengeance.

C'est bien ce refus qui se trouve au cœur de la démarche philosophique et politique de Mandela, et qui lui a valu un hommage unanime. Encore convient-il de cerner ce que le désir de vengeance représente dans la vie personnelle et collective des êtres humains, puisque ce fut la première forme, non de justice, mais de révolte – injuste – contre l'injustice. Ainsi, le refus de la vengeance, par lequel l'humanité put entrer ensuite dans la sphère du droit, constitua le socle d'une pensée politique et éthique nouvelle, dans des conditions monstrueuses qui pourtant rendaient improbable un tel refus.

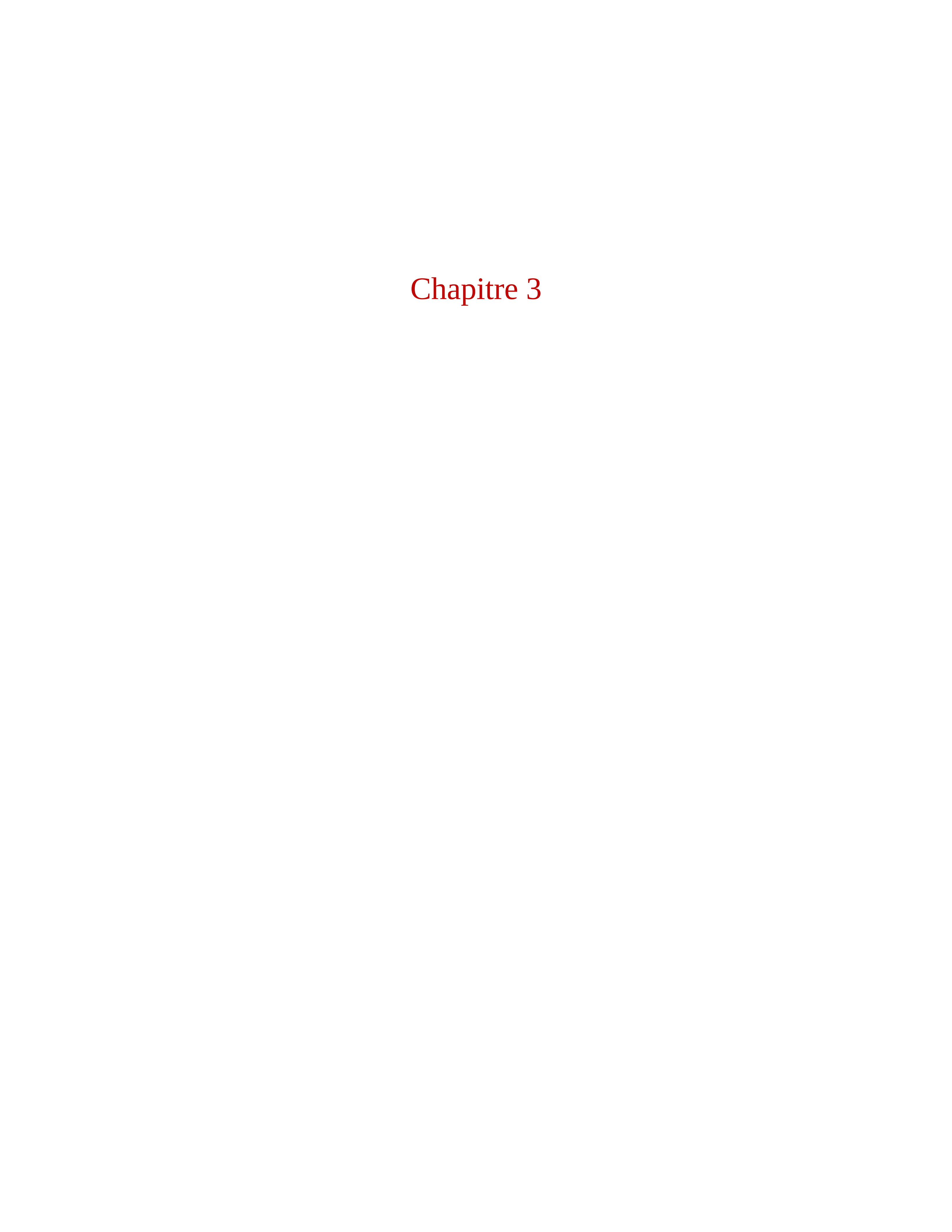
---

1 Cette démarche est devenue courante depuis des décennies en histoire des sciences, avec une pléiade de travaux comme ceux de Pierre Thuillier, de Gérard Simon ou de S. Jay Gould par exemple. J'ai modestement essayé d'y contribuer à propos de Galilée, Rousseau ou Diderot. Mais en histoire de l'art même, Norbert Elias a prouvé que l'on pouvait, sans cesser de l'admirer au plus haut point, s'efforcer de *comprendre* les conditions dans lesquelles Mozart fut possible, dans *Mozart, sociologie d'un génie*, Seuil, 1991.

2 J'ai tenté de le montrer dans *Rousseau, citoyen du futur,* Le Livre de Poche, 2012.

3 Paroles prononcées le 20 avril 1964 lors de son procès à Pretoria.

4 *LCL*, p. 396.



Chapitre 3

Le sentiment de vengeance

Le désir de vengeance relève du sentiment et non de la réflexion, même si, le plus souvent, cette passion se déguise en réflexion pour prétendre incarner le droit. Ce sentiment proprement humain naît d'un processus dont les ressorts paraissent bien universels. Quiconque subit un mal physique ou moral est pénétré par une double souffrance, celle du mal infligé par autrui et celle qu'engendre le déséquilibre qui en résulte : d'un côté, une victime agressée, de l'autre, un agresseur impuni. La fameuse balance, qui depuis l'Antiquité égyptienne symbolise la justice, penche en ma défaveur, sa flèche est tordue et non pas droite, et cette absence de droit me révolte et redouble ma souffrance. Celle-ci va m'inspirer le désir violent que l'autre souffre autant que moi, qu'à mon mal s'ajoute son mal, qui allégerait le mien en effaçant les raisons de ma révolte. La vengeance ajoute ainsi au mal commis un autre mal, mais ce deuxième mal étant évalué et infligé par la victime elle-même, sera nécessairement supérieur au précédent, puisque, comme on l'a vu, la victime ressent une double souffrance. L'auteur du mal sous-estime ainsi toujours ce qu'il représente pour sa victime, si bien que lorsque celle-ci se venge, elle tend à le faire sans juste mesure, ce qui à bon droit sera ressenti par l'agressé, à son tour, comme une agression injuste. Dès lors, toute vengeance crée chez l'autre un désir de nouvelle vengeance, selon un processus qui démultiplie le mal sans limites. La vengeance est donc toujours injuste parce que nul ne se met spontanément à la place de l'autre et que la souffrance nous conduit *d'abord* à nous placer au centre. Les autres *existent moins*. C'est en ce sens que le désir de vengeance, même s'il est spontanément ressenti par tout être humain, tourne le dos à toute valeur universelle et à toute idée de justice. Il est donc très exactement le contraire du « je suis parce que nous sommes » de l'*ubuntu*. Rien n'est plus étranger au vécu immédiat de la victime que le souci de se concilier avec l'agresseur, de le comprendre, de reconnaître son humanité, de le libérer de sa méchanceté. En revendiquant à la fois sa religion et l'*ubuntu*, l'archevêque Desmond Tutu, ami de Mandela, était-il en contradiction avec

les principes des religions du Livre, où est énoncée la fameuse « loi du talion » ?

Contrairement à l'idée commune, cette célèbre loi, que la Torah du judaïsme attribue à Moïse, ne justifie pas ce sentiment de vengeance. Le « œil pour œil, dent pour dent » n'invite nullement à se venger, mais à proportionner la vengeance, en un temps où n'existaient ni droit ni juge et où la crainte des vengeances tenait lieu de justice, selon les mots de Jean-Jacques Rousseau. Pour un œil crevé, un seul œil crevé donc, même si le cycle de la violence ne peut vraiment cesser lorsque le corps garde sur lui-même pour toujours la marque de la vengeance, même proportionnée. Le judaïsme conseillera plutôt une compensation en biens, une transaction qui mette fin au va-et-vient des actions. Ce que l'on appellera bien plus tard des « dommages et intérêts ». On connaît la suite : dans les Évangiles, on entend Jésus appeler à abandonner la loi du talion de Moïse au profit du pardon, conseil que reprendra le Coran sans aucune ambiguïté possible. Mais il faudra y revenir dans le chapitre suivant.

Ainsi, lorsqu'un mal est commis, et quelle qu'en soit la gravité, il y a trois réponses possibles. La première est la vengeance, condamnée par les religions du Livre autant que par toute réflexion philosophique sur la justice. La deuxième est le recours au droit, dans un cadre censé éliminer toute motivation dictée par la haine, le parti pris, la force pure, l'esprit de vengeance. On y reviendra aussi. La troisième enfin consiste à dépasser la vengeance et le droit par le pardon, par l'invention de solutions propres à réconcilier les parties en conflit, sans pour autant renoncer à l'idée de justice, ni non plus oublier qu'un mal a été commis. C'est là une voie difficile, qui suppose de la part de chacun le dépassement surhumain des impulsions que nul ne peut effacer au plus profond de lui. Mais cette voie paraît plus inaccessible encore lorsqu'il s'agit de violences exercées sur des peuples entiers, et que ceux-ci étant parvenus à vaincre enfin leurs bourreaux, ont soudainement les moyens physiques et juridiques de leur faire payer leurs crimes.

Pour mesurer l'importance des innovations philosophiques et politiques de Nelson Mandela en ce domaine, il faut rappeler que l'histoire humaine a toujours réglé la question du mal commis par les deux premières voies, jamais par la troisième. Toutes les révoltes d'opprimés ont fait couler le sang sans que nul s'en offusque. Les romans, pièces, films estimés

« moraux » et bons pour que les enfants intériorisent le sens de la justice font triompher les « gentils », les victimes, sur des « méchants » dont on fait applaudir la mort, ou au moins le châtiment terrible. Il suffit même de montrer d'abord quelques Indiens cruels pour que les bonnes âmes soient soulagées de voir à la fin de l'histoire les cow-boys victorieux massacrer un à un ceux qui furent en réalité les victimes d'un véritable génocide. La Révolution française, qui accoucha de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ne se priva pas d'une série d'exécutions vengeresses, puis d'une vengeance sur les vengeurs. On a vu que même Victor Hugo, après le grand Hegel, y vit comme le prix à payer pour que progresse la liberté humaine. Après tout, n'était-ce pas la force sans aucune légitimité de la monarchie absolue qui laissait enfin place à la force populaire, donc légitime, laquelle accouchait de l'idée neuve du droit universel ? Le même sentiment est communément partagé au récit des procès et règlements de comptes qui succédèrent à la barbarie nazie, en France comme en Italie par exemple. Qui ne comprend que l'armée soviétique ait pu se sentir en droit de venger ses vingt millions de victimes du nazisme en faisant payer bien des civils allemands ? Et comment estimer juste que les assassins franquistes ou du Chili de Pinochet aient pu être épargnés ? Que les tortionnaires et massacreurs américains ou français de centaines de milliers de Vietnamiens ou d'Algériens aient bénéficié d'amnisties ou de décorations ? On peut s'identifier aux Palestiniens déplacés, occupés ou massacrés par l'armée israélienne, mais on peut s'identifier aussi aux Israéliens victimes d'attentats aveugles ou menacés par les antisémitismes d'hier ou d'aujourd'hui. On voit bien combien ces identifications entretiennent pourtant un sentiment qui annonce sans fin le cercle vicieux de nouvelles souffrances et de nouvelles vengeances. C'est à la lumière de cette histoire humaine qu'il faut s'interroger sur les sentiments qui ont pu animer Blancs et Noirs sous le régime de l'apartheid. Le rêve de vengeance contre les Blancs des seconds, la crainte terrorisante de la violence noire des premiers. C'est sans doute une part essentielle de la grandeur de Mandela d'avoir pris la mesure de ces deux sentiments lorsqu'il était si tentant de n'en partager qu'un.

Mais pour appréhender vraiment le caractère exceptionnel de cette démarche, il faut rappeler, d'une part, ce que fut l'apartheid en Afrique du Sud, et d'autre part, ce que ce système infligea personnellement à Nelson Mandela.

L’apartheid fut le résultat d’une histoire complexe commencée en 1652 avec le début d’une colonisation par des Néerlandais, Allemands, Français et Scandinaves, qui importèrent aussitôt un grand nombre d’esclaves de Madagascar et d’Indonésie. Cette colonisation d’un vaste territoire occupé par une diversité de peuples fut très tôt unifiée et justifiée par un christianisme à dominante calviniste, professant une croyance à la prédestination de certains êtres humains, par Dieu, à faire partie des « élus » ou des « non-élus », les premiers étant choisis comme une élite chargée de dominer les seconds. Ce racisme aux racines religieuses forma le moule durable de la ségrégation jusqu’à la déconstruction de l’apartheid. C’est ainsi que les Boers constituèrent un peuple coupant ses racines européennes pour revendiquer son africanité et s’appuyer sur une langue particulière, l’afrikaans. Ce ciment identitaire fut renforcé par l’arrivée de la Grande-Bretagne, qui supplanta la tutelle néerlandaise en 1815 et provoqua un exode de nombreux Boers vers les contrées intérieures de l’Afrique du Sud, en même temps qu’il permit l’abolition de l’esclavage. Cet exode, assimilé à celui des Hébreux dans la Bible, et le martyre de Boers dans des camps de concentration anglais intensifièrent la conscience collective d’être un peuple élu par Dieu et nourrit un cycle de rébellions et de répressions. La langue afrikaans, opprimée par l’anglais, devint un enjeu vécu comme décisif, et l’« identité » de l’Afrikaner vit consolidé son lien à la croyance d’une mission divine de domination des « races inférieures ». Au nom de quoi les Noirs furent systématiquement contraints de travailler comme des esclaves dans les mines d’or et de diamants. Les discriminations racistes quotidiennes furent banalisées, tant chez les Anglais que chez les Boers. Ainsi Gandhi, alors avocat en Afrique du Sud, fut chassé à coups de pied d’un wagon réservé aux Blancs en 1893. Après avoir conduit des actions contre les discriminations, il retourna en Inde avec les convictions et le charisme que l’on sait. Il laissa tout de même ses amis et ses idées en Afrique du Sud, comme on l’évoquera plus loin.

En même temps, ce nationalisme afrikaner se combina, entre les deux guerres mondiales, avec des luttes sociales violentes, par exemple contre l’emploi des Noirs pour faire baisser les salaires des Blancs dans les mines d’or et de charbon, luttes qui furent menées aussi bien par les nationalistes que par les communistes sud-africains (qui instaurèrent même des « soviets » !). Peu à peu se forma ainsi une nation sud-africaine avec drapeau, langue afrikaans, hymne, Église et doctrine religieuse à forte

teneur raciste. L’existence d’un parti communiste antiraciste et d’un parti travailliste proposant une « politique antiraciale » ne put empêcher en 1948 la victoire conjointe du peuple afrikaner face à la domination anglophone, et de l’idéologie raciste qui substituait à la lutte antianglaise une lutte contre le « péril noir », les Noirs représentant 67 % de la population. C’est ainsi qu’en 1948 l’apartheid commença à prendre la forme que dut affronter Nelson Mandela. Et c’est parce qu’il parvint à l’analyser dans ses racines historiques les plus profondes et dans toutes ses contradictions qu’il put définir la voie de son dépassement.

Entre 1949 et 1952, plus de deux cents lois organiseront le « développement séparé » des Blancs et des non-Blancs (Noirs, métis et Asiatiques) : déportation dans des « réserves » (bantoustans), création de villes pour non-Blancs et de villes qui leur sont interdites, portes distinctes dans les magasins, les autobus, les trains, interdiction du mariage et des relations sexuelles entre « races différentes » (sévèrement sanctionnées des milliers de fois), limites au droit de circulation, obligation de porter sur soi un laissez-passer pour se déplacer, *etc.* On estime qu’entre 1960 et 1980 trois millions et demi de Noirs furent déplacés de force et littéralement parqués comme des bêtes dans les bantoustans, là où de très mauvaises terres étaient difficilement cultivables, pour construire sur les bonnes terres qu’ils occupaient auparavant des « fermes blanches ». Les Blancs les occupent toujours d’ailleurs au moment où ces lignes sont écrites. Ces déportations provoquèrent la mort de très nombreux Noirs, de même que, entre 1900 et 1990, on estime à soixante-neuf mille le nombre de Noirs tués dans les mines. C’est sur ce fond de violence raciste et lourdement meurtrière que s’établit l’apartheid. On imagine aisément ce que de telles souffrances, de telles injustices, ont pu accumuler de haine. Comment ne pas ressentir une colère vengeresse ?

Cet univers fut structuré autour d’une négation de l’universalité humaine. Quatre groupes « raciaux » furent ainsi définis : les Blancs (21 % de la population), les Asiatiques (3 %), les métis (« *coloured* ») (9 %) et les Noirs (67 %). C’est à un véritable esclavage que les Noirs furent alors soumis, sur les lieux de travail bien sûr, mais aussi dans les bantoustans où ils étaient entassés dans une misère extrême. Beaucoup d’intellectuels blancs développèrent alors un « darwinisme social », un « racisme scientifique » qui, par exemple, conduisit à verser dans l’eau et certains produits de consommation courante des substances destinées à stériliser les femmes

noires afin d'endiguer le déséquilibre démographique. Ce régime ne reconnut aucun véritable droit citoyen aux Noirs, sinon en certaines périodes et en certains lieux, comme au Cap entre les deux guerres mondiales, où les électeurs noirs purent sur une liste séparée élire trois députés… blancs ! Comment ne pas nourrir une haine des Blancs ?

Enfin, l'apartheid fut aussi un système répressif d'une férocité extrême, que deux noms vont symboliser : Sharpeville – cité réservée aux Noirs où, en 1960, la police tira sur une réunion de l'ANC, faisant soixante-neuf morts et quatre cents blessés –, et Soweto, où la police réprima une émeute en provoquant six cents morts en 1976. Mais c'est par milliers que des Noirs furent massacrés au moindre mouvement, à la moindre grève, ou au cours de leur incarcération. À quoi s'ajoutaient les brimades et violences diverses. La vie de Nelson Mandela lui-même en témoigne. Comment ne pas rêver d'infliger aux bourreaux une peine équivalente ?

Si le monde entier a fini par savoir qu'il fut emprisonné de 1962 à 1990, on ignore souvent que ce ne fut pas sa seule incarcération. Dès 1952, il fut arrêté et condamné à neuf mois de travaux forcés. En 1956, arrêté à nouveau, il subit avec des dizaines d'autres responsables de l'ANC un procès qui dura quatre ans et demi. Emprisonné en 1960, il fut acquitté en 1961. L'acte d'accusation ne retenait rien moins que les chefs de haute trahison, complot pour renverser le pouvoir, projet d'instauration d'un État communiste, tous passibles de la peine de mort. Les avocats avaient bien sûr interdiction de communiquer avec les accusés. Les pièces à conviction trouvées chez ceux-ci étaient accablantes : une Déclaration des droits de l'homme de l'ONU et un livre de cuisine russe en faisaient partie ! Un universitaire spécialiste de sciences politiques avait analysé tous ces documents saisis et certifié leur contenu communiste. L'avocat Berrangé demanda à cet expert de dire si les textes qu'il lui lirait étaient communistes ou non. Et il lut des textes des présidents américains Lincoln et Wilson, puis d'un ancien Premier ministre d'Afrique du Sud, enfin un texte de l'expert lui-même. Ce dernier les attribua tous à des communistes, y compris son propre texte ! C'est dans cette ambiance de farce juridique que le juge finit par prononcer l'acquittement de tous les accusés. Mandela et ses amis faisaient ainsi l'expérience qu'il y avait quelques rudiments de droit et quelques Blancs pour y croire à l'intérieur de l'enfer de l'apartheid. Raison d'espérer dans l'issue de leur combat, mais aussi constat lucide que celui-ci serait très difficile. Il faudrait se protéger des coups.

Après un passage dans la clandestinité, Nelson Mandela est condamné en 1962 à cinq années de prison pour incitation à la grève, peine commuée en 1964 en prison à perpétuité. C'est la condamnation à mort qui était prévue, mais empêchée par de formidables mouvements de solidarité en Afrique du Sud et dans le monde entier, si bien que cette sévère condamnation est accueillie comme une victoire ! Il restera en prison près de vingt-huit ans, dans des conditions très dures.

L'arrestation a lieu sans mandat d'arrêt, violemment, devant les enfants. Dans le bateau qui le conduit à Robben Island, les gardiens s'amusent à uriner sur Mandela et ses compagnons attachés. Arrivé au pénitencier, il faut se tenir nu dans la cour, contre un mur, dans le froid. Les vêtements sont jetés par terre, dans de l'eau usée infecte, et il faut les porter puants, mouillés et dormir nu, même en hiver. La cellule est minuscule et sans fenêtre, avec un trou au milieu, d'une puanteur permanente, que l'on ne peut laver. Elle mesure 1,80 mètre, ce qui empêche Mandela de dormir sans toucher les murs avec la tête et les pieds. Pas de nourriture pendant un temps interminable, pas de papier-toilette, pas de couverture, insultes, menaces, voyages en fourgon de longue durée avec un seau hygiénique à utiliser enchaîné à plusieurs autres prisonniers.

Le jour, il faut charger de lourdes pierres dans une brouette et taper dessus pour en faire du gravier. Pendant treize ans, c'est dans une carrière de pierre à chaux que Mandela a dû creuser chaque jour, respirant les poussières qui l'affaibliront jusqu'à sa mort. La blancheur aveuglante de la carrière nécessitait le port de lunettes qu'on ne lui donna qu'au bout de trois années de protestation, et seulement après qu'un médecin en eut reconnu le besoin pour protéger la vue. Mais Mandela dut les acheter lui-même.

Il lui fut refusé d'assister aux obsèques de sa mère, puis de son fils. Interdiction pendant vingt et un ans de toucher la main de sa femme Winnie, elle-même mise en prison pendant des mois et persécutée pour faire pression sur Mandela. Raffinement suprême : deux gardiennes blanches, qui s'étaient attachées à Winnie, vinrent lui rendre visite chez elle après sa libération. Les autorités pénitentiaires les renvoyèrent aussitôt.

La nuit, en hiver, la température ne dépasse jamais cinq degrés, et c'est un enfer que de dormir nu dans la cellule sans chauffage. Mandela ne bénéficiera d'une couverture qu'en 1964, jamais changée ensuite. « On avait construit les cellules à la hâte et les murs étaient perpétuellement

humides. Quand j'en parlai à l'officier qui commandait la prison, il me répondit que nos corps allaient absorber l'humidité[1] » !

Le courrier est censuré, parfois jeté, découpé au rasoir. Les persécutions sont permanentes. La violence, fréquente. Les livres sont contrôlés et interdits dès le moindre soupçon de littérature subversive. Ainsi *Le Petit Chaperon rouge* était interdit à cause du mot « rouge », comme *La Guerre des mondes* de Wells à cause du mot « guerre » ! Un jour, on a même accusé Mandela de préparer un attentat puisqu'il avait demandé à la bibliothèque un livre sur les « torches », alors qu'il s'agissait en réalité du *Livre des torts*, un ouvrage de droit…

C'est dans cet enfer cruel et imbécile que Nelson Mandela a vécu plus de vingt-sept années. « La prison ne vous dépouille pas seulement de la liberté, elle essaie de vous dépouiller de votre identité », écrira-t-il plus tard. Dès l'école, supprimer le nom. En prison, nier l'humanité et réduire à un numéro. On verra plus loin que sur Mandela, toutes ces persécutions eurent finalement un effet inverse : conforter la pensée, ouvrir sur les Blancs.

On admettra qu'il y avait là de quoi nourrir, dans le peuple noir et dans le cœur de Mandela, une haine immense contre le pouvoir blanc. Au bout de longues années de luttes, de sacrifices et de souffrances, ainsi que de solidarités, venir à bout de ce système criminel et raciste fut forcément ressenti comme une libération, mais aussi comme la possibilité de faire pencher un peu la balance de l'autre côté. Certains Blancs s'enfuirent, terrorisés, attribuant leur propre barbarie à leurs anciennes victimes. D'autres se préparaient au pire. Quelques-uns tout de même applaudirent à la libération de Mandela.

Qui n'aurait compris, sinon excusé, quelques violences vengeresses ? Qui n'aurait compris que les nouvelles autorités mettent en état d'arrestation ceux qui s'étaient ouvertement rendus coupables de crimes contre des Noirs ? Le plus probable était que la majorité noire, enfin libre, promulgue des lois permettant en toute légitimité de les punir, de permettre aux Noirs de s'approprier les postes et les biens qui leur avaient été volés ou refusés depuis toujours, de rétablir par voie légale un ordre plus conforme aux principes universels, au détriment des anciens maîtres et bourreaux. Une façon de répondre par le droit au désir de vengeance nécessairement accumulé depuis des générations.

C'est très exactement ces voies que Nelson Mandela, devenu président

de la République, refusa personnellement avec Desmond Tutu, et qu'ils firent refuser par la majorité des Noirs. Il s'en expliqua en termes clairs et nets devant le parlement irlandais le 2 juillet 1990 : « Nous aurions pu barrer nos drapeaux du mot "vengeance" et décider de répondre à la brutalité par la brutalité. Mais nous comprenions que l'oppression déshumanise l'oppresseur autant qu'elle fait souffrir l'opprimé. Nous comprenions qu'imiter la barbarie du tyran nous transformerait en sauvages, nous aussi. Nous savions que nous souillerions notre cause, que nous l'avilirions, si nous empruntions à l'oppresseur ses méthodes. Il nous fallait refuser que notre long sacrifice nous fasse un cœur de pierre. » Réflexion surhumaine : il faudrait donc laisser les injustices en place si, pour rétablir la justice, il s'avère nécessaire d'utiliser des moyens qui compromettent la construction d'une société apaisée ? Oublier le droit pour établir une légitimité universelle ?

Depuis le début de ce livre, cette idée est la première qui manifeste une invention philosophique à la fois théorique et pratique de Nelson Mandela. Elle sera le fil conducteur de toute sa conception politique et éthique, celle-là même qui lui vaut de représenter pour toujours une figure de sage. Comment ne pas y voir la silhouette de son père, les pratiques de son peuple, l'imprégnation de l'*ubuntu* ?

Dire que « l'oppression déshumanise l'oppresseur autant qu'elle fait souffrir l'opprimé », c'est à la fois refuser de placer coupables et victimes sur le même plan et reconnaître que le rapport qui les oppose réalise une unité qui leur coûte à tous deux quelque chose. Ce sont les deux qu'il faut libérer, certes de maux différents et dissymétriques, mais qui exigent un mouvement réciproque de l'un vers l'autre. Il faudra donc réparer les torts par le droit, mais outre que ce droit devra être universel pour être juste, il n'y suffira jamais : punir est une chose, réparer en est une autre. C'est cette double nécessité que Mandela s'est efforcé de réaliser, conscient que la conciliation souhaitable passait bien entendu par l'établissement préalable d'un droit légitime. Il va donc inventer une démarche inédite qui vise à dépasser le désir de vengeance par une conciliation elle-même dépassant la sphère stricte du droit.

Autre façon de dire que si l'on peut voir plus loin que le droit et se projeter dans le futur d'une humanité réconciliée avec elle-même et renonçant à la logique de la punition, la condition nécessaire à la

construction de tout système politique légitime est bien le dépassement du désir de vengeance par l'instauration du droit. Pour penser au-delà du droit, encore faut-il qu'il y ait droit.

---

1 *LCL*, p. 465.

Chapitre 4

De la vengeance au droit

Admettons que même dans le cas extrême de l'apartheid il faille renoncer à la vengeance. L'injustice doit-elle alors demeurer impunie ? Peut-on laisser les victimes dans leur souffrance, une souffrance redoublée par l'idée et l'image du méchant tranquillement installé dans son impunité ? Parce que la raison et le cœur se révoltent à cette simple hypothèse, il fallait bien que les humains inventent une autre façon de rétablir l'équilibre de la balance.

Là où un État est solidement enraciné dans des institutions éprouvées par le temps et munies d'une force publique dissuasive, force est le plus souvent – pas toujours, bien sûr – de renoncer à la vengeance personnelle et de se soumettre aux exigences légales de l'appareil judiciaire, au moins par crainte d'être puni. L'histoire montre que lorsque cette crainte disparaît, en cas de guerre ou de guerre civile, les pires cruautés peuvent se répandre parmi les êtres qu'on pouvait croire les plus vertueux citoyens. Et sans doute eux-mêmes se vivaient-ils sincèrement comme tels. L'histoire montre

aussi que lorsqu'un système juridique s'effondre, les pratiques anciennes les plus cruelles et les plus dévastatrices peuvent ressurgir intactes et rétablir les formes les plus brutales de vengeance. Ainsi en Albanie, après que ceux qui se réclamaient du « communisme » ont été chassés du pouvoir en 1991, les institutions chargées de rendre la justice ayant disparu, une étrange coutume refit surface, qui sévit encore. Elle veut que toute personne tenue pour responsable de la mort d'une autre personne soit à son tour punie d'une vengeance mortelle, mais que cette vengeance criminelle s'étende à ses fils et à tous les hommes de sa famille âgés de plus de quatorze ans ! C'est ainsi que des milliers d'Albanais, plus de vingt ans après, sont contraints de vivre cloîtrés dans leur maison sans pouvoir en sortir et sans pouvoir travailler, et ce jusqu'à leur mort ! On le voit, il est diverses façons de prétendre rétablir l'équilibre de la balance, et ces formes ne se valent pas toutes.

Nul ne pourra jamais étouffer au plus profond de lui le sentiment de vengeance lorsque lui ou un proche subit un mal. Et Nelson Mandela avait toutes les raisons de laisser son peuple et ses camarades de l'ANC transformer un temps, un peu, leur victoire éclatante en colère, et leur colère en punition. Son peuple avait enduré les pires violences, les pires persécutions, les pires discriminations, et lui-même en avait pris une part exceptionnelle. Tout le monde aurait compris – même sans les justifier – qu'une période incontrôlable de violences s'ouvre au sortir de tant d'années de souffrances. Dans l'entourage immédiat de Mandela, surtout chez les jeunes militants de l'ANC réprimés, emprisonnés, on ne cessait de demander un retour de bâton. C'est bien pourquoi cette absence de vengeance de masse suscita l'admiration du monde entier et l'étonnement de la plupart des Blancs d'Afrique du Sud, certains ayant même fui à l'étranger pour échapper au châtiment.

En fait, après des années de discussions passionnées, la plupart des membres de la direction de l'ANC finirent par partager la conviction de Mandela que la transformation des rapports de force en rapports de droit devait être l'objectif premier et essentiel de la lutte antiapartheid. Or cette primauté du juridique n'allait pas de soi, et ne va jamais de soi en de telles circonstances. Les inégalités de droit de l'apartheid, insupportables, étaient organiquement liées à une oppression sociale tout aussi insupportable, et même davantage, dans la mesure où elle faisait de la vie quotidienne un véritable enfer concrètement vécu, alors que la sphère juridique demeurait

forcément plus abstraite. Cette oppression sociale était le corollaire d'une exploitation de l'homme par l'homme, devenue exploitation du Noir par le Blanc. Mais en même temps, ces difficultés permanentes des Noirs sud-africains étaient imposées par la domination juridique raciste, dans le travail et la vie citoyenne, sur les lieux de vie comme au travers des innombrables interdits qui frappaient la vie scolaire, les relations sexuelles, le droit de se déplacer ou de s'exprimer. Aucune libération n'était possible sans la destruction de ce verrou des lois. Cependant, les inégalités et oppressions sociales répandent trop de malheurs quotidiens pour que celles et ceux qui les subissent raisonnent d'abord en termes juridiques : c'est l'envie de mordre, de prendre, d'inverser les rôles, qui tend nécessairement à l'emporter. Ainsi, plus un système social est violemment injuste, plus son dépassement est contradictoire, conflictuel. Toute l'histoire humaine atteste cette tendance à lui substituer un autre système violent, donc injuste. Il est infiniment plus difficile de construire un système juste que de détruire un système évidemment injuste. Cette destruction est possible même si dans le peuple subsistent des désaccords profonds et des rancœurs tenaces, tandis que pour construire, il est nécessaire de s'entendre sur l'essentiel du moment. Et cette entente suppose des règles communes, connues, respectées. Donner à la vengeance une forme juridique n'y suffira jamais.

Le XXe siècle aura vu bien des révolutions d'opprimés imposer enfin plus d'égalité sociale, tout en niant le rôle structurant et civilisateur de la sphère juridique. Il en est résulté, on le sait, de nouveaux crimes et de nouvelles oppressions, sans pour autant que disparaisse la misère du plus grand nombre. Pour de nombreux Sud-Africains, c'est sans doute cette exigence de transformation sociale brutale qui tendait à imposer sa priorité sur la recherche d'un droit universel. La misère personnelle est concrètement *vécue*, tandis que le droit universel est une abstraction *conçue*. La première demande des solutions rapides, le second n'agit qu'au rythme de l'histoire humaine. Avocat et philosophe épris de justice au-delà de ses propres révoltes, Mandela avait opté de longue date pour la seconde voie, improbable, difficile, tout sauf spontanée, celle-là même que Victor Hugo, dans *Quatrevingt-Treize*, avait placée dans la bouche de Gauvain en pleine Révolution française : « Chaque siècle fera son œuvre, aujourd'hui civique, demain humaine. Aujourd'hui la question du droit, demain la question du salaire[1]. » Et pour lui qui réfléchit au fond de son bagne, c'est la solution concrète qui est la plus inaccessible, tandis que la *pensée* du

droit est à sa portée. Il va donc accorder la primauté immédiate au droit, dès sa libération, non pas parce qu'il pense qu'il suffira pour libérer vraiment son peuple, mais au contraire parce qu'il a la conviction que ne pas lui accorder cette primauté empêchera toute libération. Mais il prendra soin de subordonner ce droit à des valeurs universelles propres à rendre impossible tout retour en arrière. Et après tout, dans les pays qui comme la France, les États-Unis ou l'Angleterre, ont déjà conquis l'égalité de droit, le problème majeur ne demeure-t-il pas celui des vertigineuses et insupportables inégalités sociales ? Mais ce problème relève-t-il d'une décision politique du sommet, ou de la patiente activité historique des peuples pour forger eux-mêmes des changements et créations sociales estimés plus justes ? Encore faut-il éclairer cette « question du droit » en revenant, pour cela, à celle du sentiment de vengeance.

On l'a vu, si la vengeance ne peut jamais être juste, c'est pour des raisons essentielles. La partie qui a subi le mal ne peut prétendre fixer objectivement la peine, puisqu'elle ressent nécessairement une souffrance plus grande que ne peut le concevoir la partie qui l'a provoquée. Du coup, c'est bien la passion, le vécu, l'élément subjectif qui jugent, et donc pèsent dans la balance, de sorte qu'au premier déséquilibre succède fatalement un autre déséquilibre, inverse. Telle est la contradiction de toute prétention à « se faire justice » : le sentiment de vengeance est à la fois l'origine absolue de l'idée d'injustice, donc de toute recherche de justice et aussi, toujours, à l'origine de nouvelles injustices. C'est pourquoi si Héraclite avait raison d'affirmer, il y a vingt-six siècles, que « s'il n'y avait pas d'injustice on ignorerait jusqu'au nom de la justice », on peut ajouter qu'à lui seul ce sentiment d'injustice ne conduit nullement à rechercher la justice.

C'est d'ailleurs pour endiguer ce caractère excessif de la vengeance, et non pour la justifier, que la Torah du judaïsme attribua à Moïse le fameux « œil pour œil, dent pour dent » du talion. Cette « loi » ne m'invite pas à crever l'œil de qui a crevé mon œil, mais au moins à ne pas lui crever les deux yeux et lui fracasser toute la mâchoire. De plus, cela ne rend pas au premier son œil et ne *répare* donc rien et, plus grave encore, en marquant dans le corps du puni la trace du mal qu'il a subi à son tour, la vengeance même proportionnée fera que le méchant puni sera tenté de se venger lui aussi. C'est ce qui a conduit à inventer les « dommages et intérêts » : mon œil reste crevé et mon agresseur a conservé le sien, mais à présent je suis un peu plus riche et lui un peu moins. La transaction a supplanté l'action et le

cycle de la violence peut cesser.

Si l'Ancien Testament des chrétiens reprend cette loi du talion, le Nouveau Testament, en revanche, voit Jésus demander à y renoncer, à « ne pas résister au méchant », à « aimer ses ennemis », à tendre la joue gauche si la droite a été frappée. Loin d'être un appel à la faiblesse, c'est là un appel à comprendre le mal comme l'expression d'une souffrance et d'une aliénation, et contribuer à en délivrer conjointement l'agresseur et l'agressé en mettant fin ici aussi au cycle de la violence. Cette façon de remplacer les facteurs subjectifs par une loi universelle est sans doute proprement chrétienne, mais le principe *ubuntu* que Mandela a intériorisé dans sa prime enfance l'incluait aussi dans ses préceptes de sagesse, ce qui explique sans doute l'entente exceptionnelle qui l'a uni à l'archevêque Mgr Tutu. Encore faudra-t-il plus loin se demander si ce principe chrétien doit être compris comme un « pardon » ou une « réconciliation », ce qui ne revient pas du tout au même. Quant au Coran de l'islam, il procédera globalement de la même manière, évoquant le talion de Moïse pour aussitôt le refuser en préconisant le pardon, puisque « celui qui pardonne et patiente manifeste des sentiments qui font partie du ferme propos de la conduite de la vie[2] ».

On le voit, l'essentiel est de tout faire pour que les facteurs subjectifs passionnels, inévitables lorsque l'on subit un mal, ne puissent prendre en charge la réparation en ouvrant nécessairement un cercle vicieux infini de violences successives. Et comme on ne peut compter sur l'amour du prochain pour régler tous les conflits de tous les êtres humains, il est nécessaire d'établir des principes plus objectifs (le droit) appliqués par un arbitre qui est extérieur au conflit et à ses souffrances (un juge). Alors seulement « la vengeance se distingue de la punition en ce que l'une est une réparation obtenue par un acte de la partie lésée, tandis que l'autre est l'œuvre d'un juge », lequel permet le passage de l'« arbitraire » à la « forme du droit »[3]. Pendant des décennies, cette alternative fut le problème à résoudre pour les Noirs d'Afrique du Sud. La répression ne pouvait rester sans réponse populaire, on ne pouvait admettre que les innocents se laissent massacrer sans riposte forte, spéculer abstraitement sur le droit ne risquait pas de suffire. D'un autre côté, la riposte violente ne pouvait préparer d'avenir autre que barbare, une barbarie s'efforçant d'en remplacer une autre. Mais comment inclure le point de vue universel du droit dans le rapport de forces particulières ? Lorsqu'on massacre des gens, y a-t-il une

réponse satisfaisante du point de vue juridique et éthique ? Sans riposte violente à la violence, le massacre continue et, si l'on ne se salit pas les mains, c'est qu'on n'a plus de mains. En même temps, la violence défensive n'est pas plus légitime et éthique que la violence qu'elle combat. C'est là l'une des questions les plus anciennes et les plus difficiles de la philosophie politique, en théorie bien sûr, mais plus encore dans la pratique. C'est pourquoi, pour évaluer l'apport de Mandela à la philosophie politique et ne pas le réduire à quelques éléments particuliers, voire anecdotiques, il est nécessaire de placer la réflexion à un niveau proprement philosophique.

Lorsque l'on aime quelqu'un, il n'est besoin ni de morale ni de justice pour qu'on agisse de sorte que l'autre ait le plus de bien et le moins de mal qu'il est possible. Celui qui éprouve de l'amitié et de l'amour *donne* à autrui par inclination, sans qu'il soit besoin d'autre principe. Le problème ne se pose donc que pour le sort que l'on est tenté de réserver à ceux qui nous indiffèrent, et surtout à ceux qui nous ont infligé des souffrances. Personne sans doute avant Mandela n'avait cultivé cet effort surhumain pour ressentir en profondeur toutes les possibilités d'amitié future envers ceux qui le l'ont maltraité pendant plus de vingt-sept ans. En ce sens, le but de la politique est bien d'« étendre les sentiments naturels au-delà de leurs limites primitives[4] », selon les termes de David Hume au XVIIIe siècle. C'est bien pourquoi il est besoin de placer, au-dessus des motifs des particuliers, des lois universelles connues de tous et une instance qui juge à l'écart des passions qui s'affrontent au cœur du différend. Universalité, objectivité, neutralité conditionnent ainsi le passage de la vengeance à la justice et de la force au droit.

L'ennui, c'est que le droit n'a de sens que s'il est respecté, qu'il n'est respecté que s'il dispose d'une force indiscutable, et que le devoir de respecter la loi se confond avec la nécessité de respecter la force qui l'impose. Si chacun désobéit aux lois, il n'y a plus de société possible. Mais si chacun obéit à n'importe quelle loi, il n'y a plus que la force qui règne et il n'y a plus de droit. Le petit Mandela a sans doute admiré son père lorsqu'il a préféré tout perdre plutôt que d'obéir au juge colonial raciste. Le grand Mandela n'a cessé de se poser le même type de question sous tous les angles à la fois : comment lutter pour le droit sans reconnaître le droit existant ? Comment anéantir la force des oppresseurs tout en conservant toujours le point de vue du droit ? Bien avant lui, les grands philosophes

avaient théorisé cette difficulté.

Pascal, dès le XVIIe siècle, partant du constat de bon sens que « la justice sans la force est impuissante » et que « la force sans la justice est tyrannique », posait donc la nécessité de les associer. Mais il remarquait que si l'on ne parviendra jamais à tous s'entendre sur ce qui est juste, chacun sait immédiatement reconnaître ce qui est fort, raison pour laquelle « ne pouvant faire que ce qui est juste soit fort on a fait que ce qui est fort soit juste[5] ». Du coup, quiconque prétend être juste est sommé d'obéir aux lois existantes sous le prétexte que, sans elles, la société se disloquerait irrémédiablement. Bien entendu, c'est là le sophisme de tout pouvoir en place, qui met entre parenthèses la possibilité de critères de légitimité, donc d'autres lois plus justes. Car en réalité, on sait depuis Jean-Jacques Rousseau qu'on ne saurait fonder le droit sur la force, car alors le droit changerait avec la force, et il ne reposerait plus que sur la nécessité physique de céder à ce qui est fort, et non sur le devoir de chaque citoyen d'y obéir librement. « Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes[6]. » Le mot est lâché : « légitime ». Ce que l'on appelle « justice » n'est « juste » qu'à condition de ne pas contredire un ensemble de principes supérieurs au droit existant lui-même, des valeurs universelles qui seules doivent fonder l'obéissance du citoyen aux lois existantes, quelle que soit la force qui les soutient.

Alors seulement il devient possible de faire le raisonnement suivant : certes, sans lois respectées, il n'y a pas de société possible ni de justice concevable, puisque l'on en reste à des rapports de force qui font payer aux plus faibles le prix du désordre généralisé. Cela signifie que nous avons besoin de lois pour préserver la liberté de chacun. Mais il en résulte qu'il n'est de lois légitimes que par leur finalité la plus profonde : assurer la liberté de tous, de sorte qu'en obéissant à la loi on s'obéit à soi-même et que l'on reste donc libre. N'est donc légitime que ce qui n'entrave ni la liberté d'autrui, ni la mienne. Ce que Kant résumera dans une formule magnifique de simplicité et de pertinence politique : la loi est « obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté[7] », idée que reprendra Hegel : « On ne peut contraindre aucun homme, sinon seulement à supprimer la contrainte qu'il a exercée sur autrui[8]. » Qu'importe donc que la loi autorise ce dont je ne veux pas pour moi, si cela libère autrui d'un interdit sans pour autant me faire supporter une contrainte.

Ces quelques idées philosophiques, Mandela n’en a probablement jamais pris connaissance directe. Mais elles résument la problématique qu’il doit cerner et résoudre : il lui faut nier et combattre des lois qui font obstacle à la liberté élémentaire des Noirs, sans jamais revendiquer des lois qui établiraient la liberté retrouvée des Noirs en faisant obstacle à la liberté des Blancs. Ce fut très exactement le fil de ses réflexions, mais aussi de ses actions tout au long de sa vie. À quoi aurait-il servi de faire reconnaître la légitimité du combat contre les lois en place si elles avaient été finalement remplacées par d’autres lois aussi peu légitimes ? On le verra, ce point de vue fut celui de l’ANC dès sa fondation en 1912, celui de Mandela avant et après son interminable internement, celui qu’il fit prévaloir lorsqu’il fallut entreprendre la rédaction d’une nouvelle Constitution.

On le voit, remplacer la logique de la vengeance par celle du droit n’est pas simple. Aristote écrivait déjà au IVe siècle avant notre ère que si l’on doit être gouverné par la loi et non par un homme, cela ne vaut que « si la loi a été correctement établie[9] », visant l’utilité commune et le bien du prochain. C’est qu’il est tout à fait possible de concevoir et d’établir un droit qui ne soit rien d’autre que la traduction juridique d’une force dominante, voire d’une vengeance. Lorsqu’un régime oppressif est renversé, il l’est le plus souvent dans l’enthousiasme et au nom du peuple entier, avec un sentiment de certitude, d’être dans le Vrai, le Juste, le Légitime. Enfin la liberté retrouve son droit, le tyran est à terre, sa statue brisée, les colons sont chassés et dépossédés, la classe exploiteuse est à son tour dominée, expropriée. Qui ne le comprend ? Et cette fois, ce n’est plus au nom de la force et d’une parodie de justice que règne l’État, mais au nom d’un droit taillé sur mesure pour empêcher tout retour en arrière, *donc* pour que le peuple entier jouisse enfin d’une liberté légitime. Dès lors, ceux qui s’y opposeront feront le jeu de ceux qui refusent le progrès réalisé, et c’est au nom de la liberté de tous que l’on pourra légitimement les contraindre. Il n’y a rien d’absurde dans ce raisonnement, mais le XXe siècle en a fait la dure épreuve : c’est sans doute ce qui a perdu plus d’un État établi légitimement contre un État antérieur oppressif, dans plus d’une révolution, plus d’une libération anticoloniale, sans oublier les théorisations et réalisations de dictatures provisoires qui ne cessèrent jamais, fût-ce au nom du prolétariat. Mandela a vu cela, a analysé cela, et en a pensé le dépassement. Il a pu ainsi s’allier avec tous ceux qui luttaient pour aider à

abattre l’apartheid en Afrique du Sud, des pays d’Europe de l’Est à Khadafi, en passant par un grand nombre d’organisations communistes de par le monde, sans jamais dévier de son cap difficile : concevoir et réaliser un cadre juridique qui ne conserve rien de l’esprit de vengeance nourri par les souffrances de son peuple. Et s’il y avait, dans la tradition ancestrale de l’*ubuntu*, de quoi penser le dépassement de ce qui est devenu notre manière actuelle de penser le politique ?

Hegel avait déjà bien vu que « le droit qui prend la forme de la vengeance […] provoque, à l’infini, de nouvelles vengeances[10] ». On peut donc de façon cohérente agir contre le droit existant au nom d’un droit légitime et universel. Le droit qui régissait l’Afrique du Sud ne pouvait prétendre à l’universalité. On verra comment Mandela en fit la démonstration imparable en plein tribunal, face à ses juges qu’il se mit à juger, comme Socrate en son temps. C’est que, comme Spinoza le défendit en plein XVIIe siècle, « ceux qui gouvernent l’État ou s’en sont rendus maîtres, quelque crime qu’ils commettent, s’efforcent toujours de le colorier d’une apparence de droit et de persuader au peuple qu’ils ont agi honnêtement ; ils y arrivent facilement quand toute l’interprétation du droit dépend d’eux[11] ». Cela décrit très précisément la situation de Nelson Mandela et de ses compagnons devant la justice de leur pays. Depuis toujours, et singulièrement depuis 1948, le droit sud-africain n’était rien d’autre que la codification d’une oppression violente. Mais cette violence, cette menace toujours présente, ne pouvaient tout expliquer : aucun pouvoir fort ne peut durablement subsister sans l’intériorisation par ceux qu’il opprime de la logique de cette domination, perçue comme naturelle, ou bien fatale. Si l’obéissance est vécue comme une sorte de devoir, la force des dominants peut se nourrir de la passivité des dominés. Et lorsque cette situation est à la fois vécue comme une impasse et comme inacceptable, le vent de la révolte à tout prix sonne, qui peut à son tour conduire à la cruauté et à l’inacceptable, les haines s’attisent avec les peurs et les souffrances, le point de vue de la justice et du droit finit par apparaître comme dérisoire, ou ne plus apparaître du tout. N’est-ce pas ce que l’on voit perdurer ici ou là de par le monde, au Proche-Orient par exemple, mais aussi dans de très nombreux pays ?

Autour de Mandela, toutes ces tendances existent et font pression. Certains en viennent à acheter leur repos en pactisant avec les maîtres –

parfois même au sein de la direction de l'ANC. D'autres sont pour une lutte violente sans pitié contre le pouvoir blanc, voire contre les Blancs en général, fussent-ils des combattants antiapartheid. Mandela, au milieu de toutes ces tendances, parle, argumente sans relâche, avec ses camarades, avec les Blancs, même avec les juges, les gardiens, les directeurs de ses prisons. Il analyse, il écrit, discernant inlassablement le légal et le légitime, la force et le droit, les réponses à court terme et les démarches qui façonnent les contours d'un avenir de réconciliation. Il en viendra finalement à tout dépasser, à inventer autre chose. Ni la soumission apeurée, ni la vengeance, légale ou non, ni le pardon. On le verra.

Ce qui paraissait s'imposer, c'était l'établissement d'une justice légale et légitime qui permette de juger enfin les crimes de l'apartheid et d'apaiser celles et ceux qui en furent victimes. Nul n'aurait pu sincèrement s'en offusquer, ni accuser l'ANC de partialité. Cela n'eût été en rien une forme légale de vengeance, mais tout simplement le rétablissement d'une justice enfin légitime parce que fondée sur des principes universels. Cela aurait aussi été le prolongement cohérent et logique du refus de considérer la légalité existante comme elle-même légitime alors que discriminatoire et oppressive. Les Noirs, largement majoritaires, auraient pu se donner les moyens juridiques d'une telle finalité, condamner tous les Blancs reconnus coupables de crimes ou de complicité de crimes, exproprier tous ceux qui avaient hérité de terres d'où les Noirs avaient jadis été chassés.

En réalité, Nelson Mandela a eu peur de ce renversement pourtant fondé aux yeux du monde entier. Ainsi, lorsqu'on apprend que l'ANC n'aura pas à lui seul les 66 % des voix nécessaires pour disposer d'une majorité absolue dans la Constituante chargée de proposer une nouvelle Constitution, l'entourage de Mandela est déçu, mais lui jubile : l'ANC sera donc condamné à trouver des formules qui dépassent son seul point de vue, à négocier avec les autres, avec ceux que l'on a combattus, pour trouver un accord. Comme jadis dans sa tribu. Inclure son point de vue dans un ensemble assez vaste pour comprendre celui des ennemis. L'avenir est à ce prix. De même, lorsqu'il fut question de sanctionner ceux qui parmi les coupables de crimes n'entrèrent pas dans le processus de réconciliation, il fut hors de question d'épargner les membres de l'ANC qui s'y étaient livrés. Certains Blancs coupables en liberté, certains Noirs coupables en prison : ces décisions difficiles et parfois très mal reçues faisaient partie d'une démarche délibérée, liée à une conception de fond. Une conception

assez générale et cohérente pour être qualifiée de *philosophique*.

Mandela ne se demande pas seulement ce qui est légal et ce qui ne l'est pas, sous le régime de l'apartheid et même sous sa présidence. Dans le droit-fil d'Aristote et de Spinoza, de Socrate et de Rousseau, il cherche à agir selon des principes supérieurs aux lois. Il cherche moins à conformer ses actes au droit qu'à conformer le droit à une conception supérieure de la légitimité, et c'est pourquoi il cherche moins à satisfaire ce qui apparaît comme conforme à la justice enfin rétablie qu'à satisfaire les exigences plus fondamentales d'une Afrique du Sud réconciliée qui n'existe pas encore. Il regarde le présent avec les yeux de l'avenir, parce que le présent impose un choix entre le droit existant et l'idéal de justice. Bien plus tôt, c'est avec Sophocle que cette préoccupation put émerger pour aussitôt revêtir une signification universelle et définitive au travers de son *Antigone*.

Rappelons le thème de cette tragédie : Antigone (nom qui signifie *contre-naissance*, ou *naissance du contre*) a deux frères, Polynice et Étéocle, qui se disputent le trône de Thèbes. Polynice mort, le roi Créon interdit par décret qu'on l'enterre selon le rite funéraire dont son esprit a besoin. Tout contrevenant sera lapidé par les habitants de la ville, ou enterré vivant. Il déclare haut et fort que c'est pour le bien du peuple, parce que le respect des lois est une nécessité pour la Cité. Antigone décide de braver la loi, tandis que sa sœur Ismène y renonce et se soumet à la loi de Créon. Celui-ci, qui est à la fois l'oncle d'Antigone et le père de son fiancé, décide qu'elle doit être mise à mort, d'autant plus qu'elle déclare être fière de son acte. Son argument, qu'elle jette à la figure de Créon, c'est qu'au-dessus de ses décrets il y a autre chose de plus essentiel, la loi divine, le principe de légitimité qui fait qu'une loi est ou n'est pas juste. « Et si je te semble avoir agi follement, peut-être suis-je accusée de folie par un insensé ! » Les raisons de Créon seraient donc pure folie devant une Raison suprême, celle du devoir. Pourquoi un frère serait-il enterré et l'autre non ? demande Antigone. Parce que le bon et le mauvais n'ont pas à être traités de la même manière, répond Créon. Mais qui dit qu'il en est ainsi chez les dieux ? demande Antigone. Alors leurs deux répliques méritent d'être citées, tant elles renvoient à la voie que Mandela a définie et menée à bien :

« — Créon : Jamais un ennemi, même mort, ne devient un ami.

— Antigone : Je suis née non pour une haine mutuelle mais pour un mutuel amour[12]. »

C’est toute la philosophie de la réconciliation qui se trouve ainsi mise en débat. Et l’on comprend que, dans sa prison, Nelson Mandela n’ait mis en scène et joué avec d’autres prisonniers qu’une seule pièce de théâtre : l’*Antigone* de Sophocle. Et qu’il ait choisi de jouer ironiquement le rôle de Créon. On y reviendra.

En fait, dans cette pièce, Sophocle ne construit pas un face-à-face entre une gentille et un méchant. Dans le dramatique conflit qui les oppose, Créon n’est pas un roi singulier avec ses idées personnelles voire ses lubies, mais la Cité elle-même, en tant qu’elle ne peut vivre sans l’obéissance de tous à la loi commune. Après tout, ce sera aussi l’attitude de Socrate face à son injuste condamnation à mort, lorsque dans le *Criton* il refuse d’échapper à la décision des juges. Quant à Antigone, elle n’est pas seulement la sœur de Polynice, mais l’individualité humaine, en tant que porteuse de valeurs qui peuvent être supérieures aux lois existantes (« les dieux », ou le principe de légitimité). C’est ainsi que peut surgir un conflit entre le devoir d’obéir aux lois et le devoir d’obéir à des valeurs universelles qui les dépassent. Toute la vie de Nelson Mandela est habitée consciemment et explicitement par ce conflit, raison pour laquelle peut-être il se mit à chercher une façon de poser et de résoudre ce problème, dont il ne nia jamais la gravité et la pertinence.

À vrai dire, Mandela n’a pas été le premier à actualiser pour son temps ce chef-d’œuvre de Sophocle. Hölderlin en publia une traduction en 1804 et Hegel y trouva matière à une longue réflexion[13]. Plus près de nous, Jean Anouilh en donna une version à la toute fin de l’occupation nazie, en février 1944, dont après bien des débats on admet généralement qu’elle fut sa façon de mettre en scène l’esprit de résistance. De son côté, Bertolt Brecht, à partir d’une version complétée de la traduction d’Hölderlin, fit jouer sa propre *Antigone* en 1948, dans laquelle le monde grec devient le IIIe Reich finissant, le monde mythologique devient le monde social et Antigone une femme ordinaire conduite par les circonstances à résister courageusement à la tyrannie. C’est encore l’*Antigone* d’Anouilh que le personnage central du *Quatrième Mur* de Sorj Chalandon tente de monter et faire jouer au cœur du Beyrouth ensanglanté de 1982, par des acteurs issus de tous les camps qui se massacrent[14].

Dans tous les cas, l’héroïne de Sophocle incarne le souci de ne pas se fier aux valeurs officielles inscrites sur les monuments ou les textes de lois,

mais de revenir en soi, profondément et sincèrement, comme Socrate, pour discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste et, pourquoi pas, faire surgir de son intelligence et de sa sensibilité de nouvelles façons de vivre ensemble. Car invoquer des valeurs supérieures aux lois est souvent nécessaire, comme l'histoire l'a maintes fois montré. Mais la question demeure de savoir qui décidera de cette supériorité. Si chacun s'en arroge le droit, alors la vie sociale est impossible et sombre dans le chaos. Si personne ne le fait, alors tout le monde obéit et c'est la démocratie qui devient impossible. Il y faut donc des critères universels, par-delà l'arbitraire des jugements personnels. Des pensées comme celles d'Aristote, de Spinoza, de Rousseau, de Kant, par exemple, peuvent y aider souvent mieux que les théorisations trop souvent conjoncturelles, voire intéressées, de nos contemporains.

Mais de même que le pardon rappelle implicitement que l'autre a définitivement tort (et celui qui pardonne définitivement raison), la victoire juridique et politique de valeurs universelles peut parfois aussi impliquer une imposition autoritaire. Élevée sur ce socle indiscutable, elle risque donc de ne laisser aucune place aux autres convictions, aux sentiments singuliers, au temps nécessaire à la formation d'un accord général autour de ces valeurs. Ainsi, reconnaître qu'il y a des valeurs universelles, c'est-à-dire qui valent pour tous, peut conduire à isoler durablement ceux qui les reconnaissent et les codifient pour toute la société, donc à laisser intactes les divisions et oppositions qui y répandent haines et souffrances.

Mais alors, pour éviter ces écueils, faudrait-il renoncer au politique, dire que tout se vaut, craindre toute décision ? Faudrait-il choisir entre le relativisme total confondu avec la liberté et l'autorité étatique confondue avec le politique, comme s'il n'était de politique que du haut vers le bas ? Comment alors avancer dans la liberté de tous sans risquer d'induire une conception de la liberté vide, laissant chacun dans son propre itinéraire, les citoyens dérivant les uns par rapport aux autres pour reporter toujours au lendemain la formation d'un véritable peuple ? La question est très complexe en théorie et surtout en pratique, à supposer d'ailleurs que l'on puisse, hors de la pratique, construire la question théorique. Mandela est sans doute le premier à avoir refusé cette fausse alternative, non dans la réflexion puisque plusieurs philosophes avaient avant lui clairement cerné la question, mais au pied du mur de la pratique, là où les urgences temporelles et les contradictions innombrables invitent aux décisions

expéditives ou à l'indécision craintive. Sans doute fallait-il être à la fois au sommet de l'État et philosophe dans l'âme pour être en mesure d'inventer de nouvelles réponses à cette difficile question. Si l'enfance de Mandela et son isolement en prison ont été les conditions nécessaires à sa créativité philosophique, on doit y ajouter sa situation singulière de chef d'État philosophe, venant du peuple pour y retourner ensuite.

Mais pour explorer et évaluer cette création philosophique, il faut encore analyser plusieurs dimensions du problème posé : en quoi la pratique des luttes peut faire naître de grandes idées théoriques, en quoi la transition entre l'Afrique du Sud de l'apartheid et celle de la démocratie a posé des questions neuves auxquelles il a bien fallu concevoir des réponses inédites, et avant tout en quoi le dépassement de l'alternative classique juste/injuste conditionnait absolument et nécessairement cette avancée civilisatrice et humanisante.

---

1 Victor Hugo, *Quatrevingt-Treize, op. cit.*, III[e] partie, livre VII, 5, p. 509.

2 Dans la Bible, Matthieu 5. Dans le Coran, sourates II, VI et XLII.

3 Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, 1[er] cours, 1 [re] subdivision, § 21, trad. M. de Gandillac, Éd. de Minuit, 1963.

4 David Hume, *Traité de la Nature humaine*, livre III, 2[e] partie, trad. A. Leroy, Aubier, 1956.

5 Blaise Pascal, *Pensées*, 135, éd. P. Sellier, Le Livre de Poche, « Classiques », p. 103.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, 3, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 2011, p. 72.

7 Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, Introduction, § B, trad. A. Philonenko, Vrin, 1986.

8 Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique, op. cit.*, 1[er] cours, 1[re] subdivision, § 5.

9 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, § 10 et 3, trad. J. B. Saint-Hilaire, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 1992.

10 Friedrich Hegel, *op. cit.*

11 Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, chapitre XVII, GF-Flammarion, 1965.

12 Traduction de Leconte de Liste.

13 Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VI, L'esprit vrai, l'ordre éthique.

14 Sorj Chalandon, *Le Quatrième Mur*, Grasset, 2013 ; Le Livre de Poche, 2014.

Chapitre 5

Par-delà juste et injuste

La vengeance, même sous la forme mesurée du talion, relève d'une logique de l'échange : un coup, un coup, un mort, un mort. Mais cela ne signifie pas que la justice elle-même relève d'une autre logique. Tout système de droit fixe une sorte de tarif, à adapter bien sûr en fonction des circonstances, atténuantes ou aggravantes. Après tout, sur le marché aussi on peut discuter le prix en fonction de la fraîcheur, de l'usure, de la fidélité. Le juge n'a pas le droit de réinventer ce tarif, mais peut seulement s'efforcer de l'appliquer selon un esprit d'*équité*, comme l'avait magnifiquement déjà analysé Aristote il y a vingt-cinq siècles dans son *Éthique à Nicomaque*[1]. Il demeure que toute justice est rendue sur le mode d'un échange, l'acte prohibé et sa punition étant ramenés à une commune mesure. Rendue par un juge étranger au conflit et selon une mesure commune et universelle, cette justice échappe ainsi au cycle vicieux de la vengeance, mais selon une logique qui lui est tout de même

commune. Nietzsche a bien perçu cette logique implicite, en écrivant que « le caractère de troc est le caractère initial de la justice[2] », et qu'au cœur de cette idée de justice demeurent toujours la volonté de faire mal, la cruauté, le sentiment de vengeance, comparant cette logique à celle de la « valeur » dans les échanges économiques[3]. Il ajoutait que le ressort de cette justice restait le sentiment que tout dommage subi doit être payé par une souffrance équivalente[4]. « Payer » sa « dette » envers la société, ne plus rien lui « devoir », tout, jusqu'à la fameuse balance des marchands pour symboliser le jugement depuis l'Antiquité archaïque égyptienne, évoque la justice comme une activité marchande. On a beau sublimer cet idéal de justice, celui-ci demeure soudé en profondeur à la sacro-sainte conception marchande de la vie humaine comme à l'esprit de vengeance, de ressentiment, de haine, sous toutes leurs formes.

Pour les mêmes raisons, le processus de libération humaine ne peut esquiver ou ignorer sa double finalité : celle d'un dépassement d'une réduction aux lois du marché de tout ce qui fait la vie humaine et d'un dépassement de tout esprit de ressentiment, fût-il paré des formes les plus civilisées de la justice équitable. Ce que Nietzsche appelait le « surhumain

».

Du coup, on peut percevoir une affinité profonde entre le dégoût de Mandela pour l’exploitation et l’oppression économique des hommes, et son mépris pour les modes dominants de la justice. Une certaine conception de la justice est bien liée à une logique économique qui conduit à tout réduire à des comptes et des échanges. Et en ce sens, ce que l’on appelle le libéralisme économique inclut bien un couple justice-échange.

Cette assimilation éclata au visage du monde entier au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, lorsque George W. Bush appela à une « vengeance légitime » contre les terroristes. Cet adepte du libéralisme à tout crin lançait au monde entier un message clair : les milliers de morts du World Trade Center nous donnent le *droit* de nous venger, ce qui serait une simple sottise intellectuelle si elle ne traduisait toute une conception du monde en parfaite symétrie avec, au même moment, la réflexion d’un Nelson Mandela au sortir de crimes aussi graves. Alors que ce dernier fondait toute son action sur une pensée de la réconciliation, du dialogue et de la patiente restitution d’une justice sociale, ce mariage contre nature des mots « vengeance » et « légitime » annonçait bien des massacres encore au nom du droit. En 1937, en immersion dans l’univers des États-Unis où il vivait alors, Paul Claudel avait écrit une pièce significativement intitulée *L’Échange*, dans laquelle il dressait le portrait d’un personnage de ce pays : « Il est tout animé de cette honnête simplicité qui ne permet pas à un homme de douter de ce qui est bon, et ce qui est bon, c’est l’argent, c’est-à-dire cette espèce de sacrement matériel qui nous donne la domination du Monde moyennant un contrôle exercé sur notre goût de l’immédiat. » Telle est la mentalité spontanée de ce George W. Bush, en soudaine harmonie avec les traditions idéologiques les plus régressives d’une partie importante de son peuple. C’est selon une logique souterraine implacable que l’on cultive en même temps cette conception de la justice, la libre circulation des armes de guerre, la marchandisation du sang humain ou de la création artistique, la peine de mort, le refus de signer les accords concernant l’environnement, l’appropriation financière du décryptage du génome humain[5]. Ce n’est pas seulement affaire de « lois du marché », lesquelles se

développent dans les sociétés humaines depuis des millénaires.

Les humains ne peuvent vivre sans diviser les tâches, donc sans échanger. Du coup, pour que ces échanges vitaux ne sombrent pas dans d'interminables conflits, ils ont besoin de règles, des règles communes, connues de tous, et dont on peut assurer l'application. C'est donc pour mieux satisfaire les besoins humains que sont théoriquement organisés les échanges, lesquels sont la base objective de toute vie sociale, donc du politique. L'expérience première qu'en a eue Mandela n'a rien à voir avec celle que nous en avons dans les sociétés dites « développées », ni avec celle qu'en avaient ceux qui dirigeaient l'Afrique du Sud. Dans sa tribu, ne cessera-t-il de répéter, tous les moyens nécessaires à la satisfaction des besoins (la terre, les outils) étaient propriété collective, il n'y avait donc ni riches ni pauvres, personne ne pouvait exploiter personne. Sans économie monétaire, et dans le cadre de cette transformation collective de la nature environnante, qui plus est avec une procédure démocratique des décisions, les liens qui organisent les relations humaines ne peuvent contenir d'antagonismes structurels mais relèvent seulement de désaccords subjectifs.

C'est au début de l'âge classique, au XVIIe siècle anglais, que l'on théorisera une tout autre conception de l'économie. Le fond du libéralisme économique y est explicité en 1690 dans le *Second traité du gouvernement civil* par John Locke. Ce dernier imagine un « état de nature » dans lequel les hommes étaient inégaux en capacités. Dès lors, les techniques et le travail vont développer des inégalités de propriété, d'abord limitées par le caractère antinaturel du gâchis tant que la richesse consiste en produits de consommation, puis sans limites grâce à l'invention de la monnaie. Les pauvres peuvent alors sortir de leur condition en volant et en tuant les riches, provoquant un affreux désordre qui menace la vie et les biens de tous. Les riches et les pauvres décident de mettre fin à cette situation précaire et dangereuse en déclarant la propriété inviolable. Le vol sera puni de mort et une force étatique sera chargée de faire respecter cette loi. Mais puisque seuls les riches ont intérêt à ce que règne cet ordre, étant les seuls menacés, le pouvoir politique leur sera confié. Ainsi, pour cette doctrine libérale, les inégalités sont à la fois posées comme naturelles et garantes de la liberté de tous. N'est-ce pas très exactement la situation que l'on inflige alors aux Noirs d'Afrique du Sud au nom de la nature des « races » et au

nom de Dieu lui-même ? On ne peut comprendre jusqu'au bout la démarche de toute la vie de Nelson Mandela sans mesurer la distance qui sépare sa formation d'enfance et cette conception de la société libérale, la vie communautaire tribale et l'individualisme forcené du capitalisme.

Lorsque Mandela commence à militer, à plaider, à lutter pour la transformation démocratique et humaniste de son pays, aux États-Unis prend son essor une véritable caricature libérale de la doctrine que John Locke avait initiée. Cette caricature est formulée dans des romans et des essais politiques d'Ayn Rand, théoricienne du libertarianisme, du capitalisme individualiste, prônant l'idée que la propriété privée s'enracine dans la nature de l'homme et critiquant toute intervention de l'État. Adversaire radicale du féminisme, de l'écologie, de l'homosexualité, elle alla jusqu'à traiter les Arabes de « sauvages ». Le principe qui doit tout gouverner est l'« égoïsme de l'intérêt personnel ». Elle dénoncera donc la morale de Kant (qualifié de « monstre » et de « plus mauvais homme de l'histoire ») et, par-dessus tout, le communisme. Elle contribua en 1947 à constituer les « listes noires » des cinéastes rouges sous McCarthy. Délire marginal ? Son livre *Atlas Shrugged*, de 1957, sera vendu chaque année à deux cent mille exemplaires, sauf au lendemain de l'élection de Barack Obama, où ce chiffre grimpe jusqu'au million. En tout, elle aura vendu plus de vingt-cinq millions d'exemplaires de ses ouvrages dans le monde, inspirant la droite la plus radicale des États-Unis, Ronald Reagan par exemple. Mais cette influence est plus générale.

Inégalités, égoïsme, individualisme : nous avons là l'exacte inversion des valeurs qui animent Mandela, et que George Bush père et fils incarnent à la perfection, du laisser-faire à la peine de mort en passant par l'esprit de vengeance. En fait, si cette école de pensée, qu'illustre l'œuvre d'Ayn Rand, a toutes les raisons du monde de haïr la philosophie de Kant, c'est par une inculture affligeante que celle-ci se réclame d'Aristote. Aristote est en effet le premier à avoir perçu que l'économie organisée autour de la monnaie est de nature à contredire toute la logique économique de la satisfaction des besoins humains[6].

Le raisonnement d'Aristote est en deux mots le suivant : ce qui est conforme à la nature, c'est la satisfaction des besoins humains. Et comme il n'est pas efficace que chaque être humain entreprenne de produire lui-même tout ce dont il a besoin (nourriture, vêtements, lit, chaussures, etc.,

donc aussi les outils pour les produire…), le troc est nécessaire. Celui-ci n'est pas naturel, mais tout de même conforme à la nature. Cela dit, ajoutait-il, le troc entre marchandises n'est pas approprié pour tout ce qui est périssable, lointain, difficile à transporter ou impossible à diviser en petites portions (un morceau de vache n'est plus une vache ni un morceau de maison une maison). C'est ce qui a conduit à inventer la monnaie comme équivalent général qui ramène tout à des proportions facilitant l'échange des marchandises. La monnaie est bien sûr tout sauf naturelle, mais puisqu'elle facilite la satisfaction des besoins, elle demeure aussi conforme à la nature. Pour Aristote, on le voit, l'essentiel est que la monnaie demeure une simple médiation entre les valeurs d'usage. La fin qui est visée est la justice de l'échange, donc l'intérêt commun des parties qui échangent. L'ennui, c'est que l'existence de la monnaie rend possible un type d'échange d'une tout autre logique : si j'ai de l'argent et qu'un autre manque de tout, il sera contraint de m'en emprunter en acceptant de m'en rendre plus tard une quantité supérieure. Cela signifie que la monnaie change de nature : de moyen, elle peut devenir une fin, c'est-à-dire « principe et fin de l'échange », et non plus moyen, médiation, qui facilite l'échange et la satisfaction des besoins humains. Ces besoins deviennent à leur tour des *moyens* d'accroître sa fortune. Aristote prend l'exemple du prêt à usure, qui deviendra le métier de banque ou l'actionnariat. Cette forme d'échange, la « chrématistique », se pratique « aux dépens des autres ». Elle est donc qualifiée par Aristote de « contraire à la nature ». Il trouve la même logique dans la pratique du monopole. Thalès de Milet, pour prouver à ceux qui se moquaient de lui que le savoir théorique pouvait être source d'enrichissement, et ayant prévu une récolte précoce des olives, loua tous les pressoirs de Milet et put imposer à l'ensemble des producteurs d'olives des augmentations qui assurèrent sa fortune. De même, un particulier de Sicile acheta toute la production de fer de l'île et la revendit le double aux grossistes, ce qui lui valut d'être chassé de Sicile par Denys de Syracuse, lequel lui laissa son argent. Dans cette pratique du monopole, on trouve en effet la même inversion des moyens et des fins : l'argent ne sert alors qu'à obtenir plus d'argent, les besoins humains étant rabaissés au rang de moyens de cet enrichissement au détriment d'autrui. C'est donc autrui qui devient moyen. C'est d'ailleurs au nom de cette analyse aristotélicienne que longtemps les chrétiens ont interdit aux fidèles les métiers de banque qui induisaient l'usure, et que l'Église ne cesse de condamner la domination

de la finance sur le sort des humains.

Car c’est bien cette logique économique qui est devenue à notre époque la base même, non de l’économie, mais de la recherche effrénée du profit financier. Au point que les analystes qui vénèrent cette logique ont dû lors des dernières crises mondiales avouer que ce capitalisme financier s’était retourné « contre la vraie économie ». Façon soudaine, imposée par les réalités et aussitôt oubliée, d’admettre que la finance n’est pas l’économie mais ce qui au contraire peut détruire l’économie. Mandela sait tout cela et combat tout cela. Toute sa culture s’y oppose et il en connaît les conséquences dans son propre pays : il n’ignore pas que derrière les inhumanités de l’apartheid, il y a une formidable machine à exploiter les Noirs, machine dont profite l’ensemble des pays industriels. La France à elle seule y avait installé cent soixante-seize entreprises publiques ou privées et pouvait craindre chaque révolte des Noirs.

Depuis Aristote, la critique de ce type d’échange monétaire propre à asservir les hommes sous-entend quelques principes philosophiques de portée universelle aussi anciens que la philosophie elle-même. Platon pose déjà l’idée qu’il n’y a de justice que dans la prééminence du *commun*, du *public*, sur l’intérêt individuel égoïste. Idée qui définit ce que l’on appelle la *république*, ou « chose commune ». Et c’est ce refus que les humains deviennent pour d’autres humains de purs *moyens* qui sera formulé par Emmanuel Kant à la fin du siècle des Lumières au travers de son « impératif catégorique » : « Agis de telle sorte que tu traites l’humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais seulement comme un moyen[7]. » C’est à ce niveau que politique et éthique se relient pour former une véritable unité.

C’est bien cette visée de l’universel que cultive Nelson Mandela dans toute sa stratégie de lutte, y compris dans les circonstances qui obligent à conduire ces combats sous des formes plus dures qu’il ne l’aurait souhaité. Ainsi, on le verra plus précisément plus loin, il acceptera de diriger une armée clandestine pour des actions terroristes, à condition que ces actions épargnent toute vie humaine ! On le verra aussi, c’est ce souci de haute teneur philosophique qui le conduira à subordonner la rédaction de la nouvelle Constitution d’Afrique du Sud à plusieurs dizaines de valeurs universelles.

Le libéralisme financier, la vengeance, Ayn Rand, Reagan et Bush d’un

côté, et de l'autre ce prisonnier politique asservi physiquement dans son bagne : d'une certaine façon, cette opposition caractérisera pour toujours l'alternative politique et philosophique de notre époque. Quelle fut la démarche de Mandela et quelle fut l'articulation de toutes ses idées philosophiques, c'est ce que nous examinerons dans d'autres chapitres. Pour l'instant, isolons cette opposition pour en mesurer la portée, évaluer la pensée de Nelson Mandela et surtout méditer son importance pour chacun d'entre nous. Une chose est de comprendre que la logique de vengeance doit être dépassée par le souci de justice, autre chose est de réduire le choix à ces deux possibilités. Il en existe d'autres, qui dépassent même la logique de la justice, dont on a vu qu'elle conservait quelque chose de la logique de vengeance. Il y a le pardon, on l'a vu, que proposent la Bible et le Coran. Mais pardonner, c'est tout de même affirmer le tort de l'autre et sa propre raison. C'est donc par-delà ces logiques qu'il convenait de *créer* de la pensée politique.

Certes, pour échapper aux impulsions qui transforment la souffrance en désir de vengeance, il faut de la raison, de l'analyse, afin de concevoir un droit et une justice propres à interrompre le cycle de la violence et du mal. De même, il faut bien de la morale et de la paix intérieure pour accéder au pardon. Mais la raison et la vertu morale n'épuisent pas les chemins de la réconciliation de l'homme avec lui-même. Qu'est-ce qui pousse Jean Valjean, dans *Les Misérables*, à sauver son ennemi ? Ni l'une ni l'autre. Il y a dans ce type de comportement une forme de sentiment que Jean-Jacques Rousseau attribuait non à la raison, et encore moins aux principes moraux que l'humanité s'est donnés, mais à un reste d'instinct animal, ce qu'il appelle la « pitié naturelle », une identification machinale à la souffrance de l'autre qui me la fait ressentir douloureusement et qui, sans que ma réflexion y soit pour grand-chose, me pousse à vouloir lui épargner toute forme de punition. C'est cette sorte d'instinct qui, pour Rousseau, pousse soudainement à la clémence le pire des tyrans comme le pire des coupables[8]. C'est ce genre de sentiment qui pousse Titus à condamner à mort tous les comploteurs puis, soudainement, à les gracier tous sous l'acclamation de ses sujets dans *La Clémence de Titus* que Mozart compose en 1791 juste avant de mourir, en même temps qu'il écrit *La Flûte enchantée*. C'est dans cette *Flûte enchantée* qu'au dernier acte la Reine de la nuit peut venir célébrer la victoire des Lumières qu'elle a combattues[9].

Cette clémence dépasse ainsi l’esprit de vengeance sans passer par le droit, lequel découle fort heureusement de la raison, mais du même coup reste limité par elle. On le verra, Mandela ne dépasse pas la haine par une simple exigence de justice, et encore moins par une conscience morale de type chrétien. Ses paroles, ses écrits et surtout ses actes voient beaucoup plus loin. Une compensation ou un effacement du mal commis ne lui suffisent pas. Encore faut-il que toute la lumière soit faite sur les fautes commises, qu’elles soient verbalisées, et que leur règlement permette aux parties en conflit de se réconcilier avec l’autre en même temps qu’avec elles-mêmes, intimement. Si la justice suppose une solution publique selon des principes universels, la fin des conflits suppose une réconciliation avec l’autre et avec soi-même. Et pour cela, la raison est nécessaire mais ne suffira jamais.

C’est ce genre de pensée surhumaine que Schiller s’efforça de construire, du vivant de Mozart et de Kant, dans ses *Lettres sur l’éducation esthétique de l’homme*, monument de philosophie injustement ignoré.

Quelle est l’analyse de Schiller ? Par la sensibilité, nous demeurons dans le flux du temps, donc toujours au présent, sans passé ni futur. Par la pensée conceptuelle, nous sommes capables d’« embrasser toute la succession du temps », de saisir ce qui demeure dans ce qui change, d’édicter des lois. Ce sont là deux « instincts » qui s’opposent par essence, mais sans l’un des deux, nous cessons d’être totalement humains. Et c’est pour Schiller la tâche de toute culture d’« assurer à chacun des deux instincts ses frontières » tout en les développant tous les deux. Plus particulièrement, il revient au sentiment esthétique de les développer à l’infini sans qu’ils puissent jamais se contredire. L’art a donc cette particularité de faire « passer par le cœur le chemin qui mène à l’esprit ». L’homme ne peut pleinement accéder à la raison sans cultiver sa sensibilité et ses émotions esthétiques, qui unissent la société et épanouissent la personnalité individuelle en même temps. Schiller parle ici de l’art, mais tout son raisonnement repose sur sa particularité d’être à la fois intellectuel et sensible, radicalement singulier et universel à la fois. Ces idées viennent de Kant, et elles annoncent Hegel. Elles nous intéressent ici au plus haut point : la question qui se pose alors à l’Afrique du Sud, comme à bien d’autres peuples avant et après Mandela, c’est que le passage d’un régime dictatorial à la démocratie devra nécessairement emprunter la forme juridique rationnelle d’un droit légitime, d’une Constitution de portée universelle qui vaille donc aussi bien pour les Blancs

que pour les Noirs, mais faire face aussi aux innombrables souffrances et haines que ce régime inhumain n'a cessé de répandre. Comment alors à la fois raisonner froidement, rationnellement sur les décisions à prendre et les règles à établir, et comprendre la soif de vengeance si longtemps accumulée ?

C'est que, comme l'écrivait Schiller, « il y a deux façons pour l'homme d'être en opposition avec lui-même : il peut l'être à la manière d'un sauvage si ses sentiments imposent leur hégémonie à ses principes ; à la manière d'un barbare si ses principes ruinent ses sentiments ». Le barbare, du haut de sa technique et de ses raisonnements pragmatiques, peut froidement faire tirer sur le peuple et calculer les conditions de sa domination ; le sauvage, du bas de son aveugle fureur oublieuse du passé et peu soucieuse de l'avenir, peut massacrer, poser des bombes, tout voler, certain de son bon droit et fort des maux qu'on lui a fait subir. Comment échapper à ces deux façons de se rendre étranger à la pleine humanité ? La barbarie des Blancs est une invitation permanente à la sauvagerie de la majorité opprimée. On ne pourra donc libérer les uns de l'oppression sans libérer les autres de leur barbarie. La simple justice fondée sur le droit laissera intacte la haine des uns et la peur des autres. L'absence de justice et de droit attisera les deux. Mandela, au fond de sa prison, va tenter de penser une voie de dépassement de cette opposition absolue. Une voie qui ne pourra pas être exempte de limites et de contradictions propres, mais qui devra permettre une transition pacifique vers un processus de libération progressif sur une plus longue durée.

Schiller n'a pas rêvé : l'esthétique ne sera pas absente de cette démarche, même en prison : Mandela et ses compagnons vont chanter, lire, pratiquer le théâtre, et beaucoup parler. C'est dans cette situation d'une formidable complexité que Mandela va concevoir ce qui conduira à la commission Vérité et Réconciliation et, pour ce qui est de la clémence, à abolir immédiatement la peine de mort.

On verra plus loin que cette commission n'a pas été sans défaut, n'a pas résolu tous les problèmes, qu'elle a même sans doute délibérément ignoré des dimensions qui feront ensuite sentir leurs effets et nourriront bien des souffrances. Bien des analystes et bien des Noirs sud-africains dénonceront à ce sujet le fait qu'elle n'a rien réglé des inégalités criantes qui meurtrissent leur nation. Mais la France ou les États-Unis, par exemple,

n'ont pas eu besoin d'une telle situation pour développer des inégalités inhumaines. Et si les peuples qu'ils ont dominés et souvent martyrisés dans leur histoire conservent les cicatrices mal soignées des guerres coloniales, les États-Unis par exemple ne conservent-ils pas encore celles de leur propre passé esclavagiste, du génocide des autochtones (appelés « Indiens »), puis de leur version de l'apartheid ?

Mais pouvait-on attendre d'une commission la résolution de ce genre de problème ? Plus généralement, tout montre que l'on doit abandonner définitivement l'idée – sur le fond absurde – d'une rupture salvatrice, d'un « grand soir » qui ouvre sur un matin radieux. Quelles qu'en soient les racines historiques, les structures qui engendrent, reproduisent et amplifient les inégalités sociales, les rapports d'exploitation et de domination économiques, viennent toujours de loin. Établis sur des formes de travail et d'échanges sociaux, mais aussi intériorisés de façon complexe par l'ensemble des subjectivités individuelles, ces rapports sociaux se forment et se transforment sur le rythme lent de l'histoire humaine. Même conscients de cette temporalité qui dure, le citoyen comme le gouvernant doivent pourtant agir sur le rythme contraignant de la temporalité qui passe. Pour *croire* à l'efficacité de leur action et lui donner sens, ils doivent l'inscrire dans une croyance plus collective en une sorte de magie de la rupture. Sans être dupes pour autant, lorsqu'ils accèdent à la compréhension philosophique de ce que sont respectivement l'histoire d'un côté, la politique de l'autre. De toute évidence, Mandela est de ceux-là. Il sait que « c'est avec la rupture qu'il faut rompre », selon la belle expression de Jacques D'Hondt[10]. Il se sait écartelé entre deux rythmes, deux types de problèmes, deux niveaux entrelacés mais distincts de l'activité politique humaine. Il sait qu'il a très peu de temps pour dégager des priorités quant à la libération des Noirs certes, mais aussi quant à la guérison d'une société entière qui doit se réconcilier avec elle-même. Il misera tout sur cet objectif dont tous les autres dépendent, et qui passe par une relation nouvelle entre le droit, les institutions, l'émotion, la parole, le dépassement irréversible de toute discrimination raciste[11].

Beaucoup de militants de l'ANC, surtout les plus jeunes, plus révoltés mais aussi privés de la longue expérience des responsables de leur organisation, auraient préféré une rupture sociale plus expéditive. Mandela consacrera beaucoup de temps au dialogue avec ceux qui le rejoignent au

bagne de Robben Island, parce qu’il place cette question politique au-dessus de toutes les autres, et il réussira à les convaincre. Tout faire pour réconcilier aujourd’hui, afin de développer demain. Encore une fois, Victor Hugo dans *Quatrevingt-Treize* : « Aujourd’hui la question du droit, demain celle du salaire. » Bien entendu, l’idéal est que tout cela marche du même pas, et cela est souvent arrivé dans l’histoire. Mais dans certaines situations historiques précises, il s’avère nécessaire et urgent de trancher entre le bouleversement juridique et constitutionnel immédiat et la transformation sociale plus demandeuse de durée, alors même qu’elle rend impatients les plus pauvres. Beaucoup de communistes sud-africains partagent cette impatience, liée chez eux à des convictions doctrinales qui dénaturent alors la lecture de Marx. Dans cette optique, le droit ne serait qu’une sphère seconde qui codifie des rapports de force basés sur des antagonismes de classes. Cette thèse, héritée d’une interprétation stalinienne de l’œuvre de Marx, conduisait à établir une relation de causalité déterministe entre la base économique et sociale et les superstructures idéologiques, droit compris. Qu’importe alors le droit, masque mystificateur de l’exploitation de classe, puisqu’il s’agit avant tout d’abolir cette exploitation. On sait ce que cette sous-estimation du droit, et son instrumentalisation, ont coûté aux peuples d’Europe de l’Est en termes de libertés. On sait aussi que, pour cette raison, les communistes – et pas seulement à l’Est – s’opposèrent aux termes de « droits universels de l’homme » proposés à l’ONU au sortir de la Seconde Guerre mondiale, préférant ceux de « droits internationaux » laissant à chacun le soin de régler à sa façon la question du droit à l’intérieur de ses frontières. On trouve bien dans tel ou tel texte de Marx quelques formulations qui pouvaient accréditer cette façon de voir les choses. Mais Marx a maintes fois analysé la grande complexité des relations qui articulent l’exploitation économique, la domination sociale et les rapports de droit. Dans *Le Capital*, par exemple[12]. Mandela a lu et pris au sérieux ces analyses, lui qui est non seulement avocat mais sans cesse confronté aux tribunaux devant lesquels on le traîne. On y trouve notamment une exploration très dialectique de la dimension juridique du rapport social qui rend possible l’appropriation privée de la plus-value. Pour Marx, d’abord, tout le système capitaliste suppose que soit réuni un ensemble de conditions résultant d’un long processus historique. Ce processus est économique, social, technique, mais il nécessite aussi que l’acheteur et le vendeur de la force de travail « passent contrat ensemble en

qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Ce contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune ». Si ce n'est pas le droit qui fait l'histoire, si le droit manifeste par essence des rapports sociaux objectifs, ceux-ci incorporent en même temps le droit comme une condition absolue de leur fonctionnement et de leur reproduction. Le droit discriminatoire et raciste d'Afrique du Sud reflète bien sûr l'odieuse domination des Noirs par la minorité blanche, mais il est aussi le verrou qui y emprisonne tous les rapports humains. Mandela voit bien que faire sauter ce verrou conditionne tout le reste, et que le remplacer par un autre verrou n'aboutira pas à une libération mais à une nouvelle domination et de nouvelles haines. Pas de libération sans un droit universel et sans une réconciliation ressentie au plus profond des subjectivités. Des Blancs comme des Noirs. Et ce fut le mérite des communistes sud-africains de le suivre dans cette démarche.

Nous aurons plus loin à analyser le fond philosophique de cette notion de « réconciliation », l'usage politique qu'en firent Mandela et Desmond Tutu, et la traduction qu'en donna la Constitution de l'Afrique du Sud. Mais il faut auparavant dissiper un contresens fréquent attaché à cette démarche de Mandela et qui consiste à croire que privilégier la réconciliation des Blancs et des Noirs fut une manière de faire passer les luttes politiques, économiques, sociales et éthiques au second plan.

Il n'en fut rien.

---

1 Aristote, *Éthique à Nicomaque, op. cit.*, V, § 14.

2 Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 92, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 1995, p. 95.

3 Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, § 33, in *Humain, trop humain, op. cit.*, p. 550.

4 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, II, § 4, trad. P. Wotling, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 2000, p. 130.

5 J'avais alors publié dans la revue *La Pensée* (n° 337, janvier 2004) un article intitulé « Logique Bush ou pensée Mandela ? », tant me paraissaient évidents les liens entre vengeance et libéralisme, et spectaculaire l'opposition de George W. Bush et de Nelson Mandela.

6 Aristote, *Politique*, I.

7 Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Deuxième section, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 1993, p. 105

8 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I[re] partie, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 1996.

9 Au festival d'Aix-en-Provence de 1994, avec William Christie au pupitre et Natalie Dessay en Reine de la nuit, Robert Carsen alla jusqu'à placer cette lecture au cœur de sa mise en scène.

10 Jacques D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, PUF, 1978.

11 On s'étonnera peut-être de cette expression utilisée dans tout ce livre de préférence à l'habituelle « discrimination raciale ». Mais puisque depuis au moins trente-cinq mille ans et la disparition des Néandertaliens il n'y a plus qu'une seule race humaine sur terre, les *Homo sapiens sapiens*, parler de discrimination entre races revient à admettre la base même de tout racisme.

12 Karl Marx, *Le Capital*, livre I, 2[e] section, chapitre VI, « Achat et vente de la force de travail », trad. J. Roy, GF-Flammarion, p. 136.

Chapitre 6

Noblesse de l'insoumission

Il faut en finir avec cette image aussi fade qu'erronée d'un Mandela rejetant toute lutte, tout affrontement, prêchant une non-violence béate au milieu des massacres et des injustices. Cette représentation, parfois véhiculée, est aussi absurde que celle d'un Mandela terroriste sanguinaire que diffusaient les anciens maîtres de l'Afrique du Sud. Après une enfance naïve comme toutes les enfances, la réalité de l'apartheid, la répression de sa famille et son éducation se chargèrent de dissiper ses illusions et le mirent très tôt sur le chemin de la lutte. Il va s'y engager sous toutes les formes exigées par les conditions de la libération humaine. Mais quelle qu'en soit la forme, il pensera et pratiquera la lutte en tant que porteuse de principes qui en définissent la portée d'avenir et l'universalité. Nous pourrons explorer plus loin cette démarche, et voir en quoi cette inclusion de principes universels à la fois rejoint les réflexions les plus élevées de l'histoire de la philosophie et singularise Mandela en ce qu'il a dû s'élever plus haut que la simple réflexion : à la hauteur des actions concrètes singulières. Pour l'instant, il s'agira de retracer la piste de cette insoumission qui fait corps avec sa vie.

On a déjà noté à quel point son père a pu lui servir de modèle de sagesse, de tolérance et d'ouverture, mais aussi de modèle de fermeture aux superstitions diverses et de refus des injustices. Il était homme à principes dès qu'il était question de manifester sa liberté, capable de sacrifier le peu de confort dont il bénéficiait avec sa famille pour préserver sa dignité. Qu'il

ait choisi de donner à son fils le nom de Rolihlahla, « celui qui crée des problèmes », « secoueur d’arbres », en dit long sur le chemin que, consciemment ou non, il a tracé pour lui. Et, de fait, après avoir éprouvé une sorte de fascination distante pour les Blancs qui passaient de temps à autre dans son monde enfantin, le petit Rolihlahla dut bien sentir que quelque chose ne tournait pas rond lorsqu’à sept ans son institutrice de Qunu le nomma « Nelson » pour ne pas prononcer son nom africain. Il apprit aussi que tout de suite après sa naissance, en 1918, son père ayant été mêlé à un différend au sein de sa tribu, il fut convoqué par un magistrat anglais et répondit simplement : « Je n’irai pas, je suis prêt à me battre », signifiant clairement qu’il ne reconnaissait pas la prédominance des lois du roi d’Angleterre sur la coutume de son propre peuple. C’est ainsi qu’il perdit ses biens et son titre de chef du village Mvezo, mais gagna plus tard l’admiration de son fils. Il est probable que la mort de ce père, alors qu’il était encore enfant, fut comme le legs d’un héritage intime absolu : celui d’une insoumission éclairée par un souci permanent de justice.

Toute sa jeunesse est parsemée d’épisodes qui raniment en lui cet héritage et façonnent sa capacité à se l’approprier. Ainsi, à l’âge de vingt ans, au collège méthodiste de Healdtown, il observe sous cet angle les relations des deux révérends auxquels il a affaire, le révérend Wellongton qui est blanc et dirige le collège, et le révérend Mokitini, qui est noir et dirige le pensionnat de garçons. Mandela se souviendra avoir admiré comment ce Noir tenait tête à son supérieur hiérarchique blanc, manifestant par ses actes que la soumission aux Blancs, même dans cette situation d’infériorité institutionnelle, n’avait rien d’une fatalité. L’état des choses existant ne détermine jamais totalement le comportement de chacun. C’est là une thèse philosophique que Mandela va systématiquement expérimenter dans ses actes, mais aussi réfléchir et théoriser dans ses écrits.

De fait, alors qu’il réussit à vingt et un ans à s’inscrire à l’université de Fort Hare, qui est la seule d’Afrique du Sud où un Noir peut s’inscrire, il en est renvoyé l’année suivante pour avoir préféré sa conscience à sa tranquillité. Il faut dire que cette université lui tenait à cœur, tant il y avait découvert de choses nouvelles. Lui, le petit de la campagne, découvrait pêle-mêle la grande culture et le dentifrice (jusque-là il avait dû se nettoyer les dents avec de la cendre), le savon et le théâtre. C’est ainsi qu’il joua dans une pièce sur Abraham Lincoln le rôle d’un homme qui paye durement dans sa vie les risques qu’il prend dans son combat pour la justice. Bien

vu ! Il y découvre la danse et rencontre Oliver Tambo avec qui il partagera une amitié pour toujours dans toutes ses luttes et réflexions futures. Il prend alors parti pour le soutien de l'Afrique du Sud aux pays qui combattent les armées nazies, admire Winston Churchill et croise pour la première fois un membre de l'ANC, organisation dont il ignore encore tout. C'est alors que Nelson Mandela est choisi pour faire partie des six élus étudiants au conseil représentatif de l'université de Fort Hare. Lorsque les étudiants décident le boycott des élections pour protester contre la nourriture infecte et réclamer plus de pouvoir pour le conseil, Nelson Mandela est réélu chaque fois, mais il est seul à démissionner pour respecter le mouvement des étudiants. « J'aurais dû accepter un compromis, ce dont j'étais simplement incapable, écrira-t-il dans ses Mémoires. Quelque chose en moi me l'interdisait[1]. » Il y avait de son père dans ce sentiment inflexible. Et du Socrate. Et de l'Antigone. Nul n'est jamais *seulement* le produit des conditions dans lesquelles il est plongé. Il refuse donc de se soumettre, alors que tout le pousse à imiter ses camarades et à réintégrer le conseil.

Du coup, il sera veilleur de nuit dans une mine d'or, puis stagiaire dans un cabinet d'avocats, continuant ses études par correspondance. À Johannesburg, en 1942, alors qu'il a vingt-quatre ans, il assiste pour la première fois à une réunion du Congrès national africain, l'ANC. Son ami Gaur, qui en est membre, l'emmène avec lui de meeting en meeting, sans que Mandela y adhère encore. Il découvre sans doute alors quelque chose qui s'harmonise bien avec ses premières convictions et son caractère. L'ANC existe déjà depuis trois décennies. C'est en 1912 qu'il est créé, affirmant d'emblée un refus de toute forme de racisme et réclamant que tous les habitants d'Afrique du Sud – Blancs ou Noirs, et de tous les groupes tribaux – soient des citoyens bénéficiant des mêmes droits. Cet universalisme fait donc partie des engagements collectifs auxquels Mandela adhère dès le début de son action politique.

On a souvent rapproché la démarche de Mandela de celle de Gandhi. En fait, c'est moins d'un rapprochement que d'une influence qu'il conviendrait de parler. En effet, Gandhi arrive en 1893 en Afrique du Sud, employé comme conseiller juridique pour une société indienne, et il y demeurera pendant vingt ans. Il y découvre et analyse les discriminations racistes comme leur lien avec le colonialisme et entreprend de défendre les droits de la minorité indienne, retournant parfois en Inde pour alerter sur le sort de

ses compatriotes en Afrique du Sud. C'est alors qu'il fonde et préside le Congrès national africain pour le Natal, abandonne sa confortable situation d'avocat et initie des campagnes non violentes pour le refus de l'enregistrement sur le « registre des Asiatiques », ou contre la loi interdisant les mariages entre musulmans et hindouistes. Cela lui vaut d'être incarcéré plusieurs fois, mais cette méthode de lutte sans violence permet assez de victoires pour le persuader de sa pertinence. Il va la théoriser sous le nom de *satyagraha* en 1909 dans son livre *Hind Swaraj*, sorte de dialogue socratique entre un personnage qui exprime tous les préjugés du sens commun et un autre qui les déconstruit rationnellement. Il en résulte une conception de la libération humaine liant le combat non violent (pour ne pas mettre en contradiction les fins avec les moyens), la désobéissance de masse (pour décrédibiliser les forces dominantes et donner confiance à leurs victimes) et la revendication de droits universels. Le combat contre ce qui nuit par des moyens qui ne peuvent pas nuire se révèle assez efficace pour persuader Gandhi de retourner en Inde en 1915 avec le succès que l'on sait, jusqu'à son assassinat.

La convergence du gandhisme et de l'*ubuntu* est assez évidente pour que l'on puisse y voir un élément essentiel de la construction de la pensée de Mandela. D'autant que Gandhi ne quitte pas l'Afrique du Sud sans y laisser d'empreinte profonde. Il y a formé des disciples. Albert Luthuli par exemple, un professeur zoulou qui devient président du Congrès national africain pour le Natal en 1946, puis en 1952 président de l'ANC. Il lancera les fameuses campagnes de désobéissance civile auxquelles Mandela participera activement. Lui et Luthuli vont travailler ensemble, et connaître ensemble la prison.

Car Mandela milite bientôt à l'ANC, fonde la ligue de la jeunesse de l'ANC en 1944, en devient le secrétaire général en 1948, entre alors au bureau exécutif de l'ANC, préside la ligue de la jeunesse en 1951, puis devient en 1952 le vice-président de l'ANC tandis que Luthuli le préside. Mandela se lance alors dans toutes les batailles, sans jamais dévier de sa ligne. Et c'est avec ce disciple de Gandhi qu'il va participer à la rédaction de la Charte de la liberté de 1955, qui sera sa boussole jusqu'à sa mort et la colonne vertébrale de sa philosophie politique.

Mais il faut évoquer les luttes d'abord, parce qu'elles furent le creuset de cette philosophie. Elles sont trop nombreuses pour être toutes citées,

d’autant que ce n’est pas l’objet principal de ce livre. Mais certaines traduisent plus clairement la pensée qui guide Mandela. C’est tout particulièrement le cas de la fameuse campagne de désobéissance civile, appelée aussi campagne d’insoumission, ou de défi, en 1952. Si cette vaste campagne est lancée sous la présidence de Luthuli, avec Mandela comme vice-président, cela ne doit rien au hasard. Il faut y ajouter le rôle de Manilal Gandhi, fils du Mahatma Gandhi, qui dirigeait le journal *Indian Opinion*. Cette campagne avait été annoncée par une lettre au Premier ministre, à qui l’on demandait d’abroger six « lois injustes », de contenu discriminatoire raciste, avant le 29 février, sans quoi serait lancée une série d’actions anticonstitutionnelles : des Noirs entreraient dans des zones qui leur étaient interdites, des compartiments de train, des toilettes, des entrées de bureaux de poste, ils resteraient en ville après le couvre-feu, *etc.* Le Premier ministre ayant répondu par la menace d’une répression par tous les moyens de telles actions, décision fut prise de lancer cette campagne, ouverte par de grands rassemblements et de grandes manifestations.

À l’intérieur de l’ANC, plusieurs points de vue s’opposaient quant à la démarche de fond qui devrait présider à cette campagne. Mandela faisait partie de ceux qui proposaient de s’inspirer du *satyagraha* de Gandhi : une vaste offensive non violente faisant de la permanente invitation au dialogue une arme pacifique propre à convaincre largement et rassembler toutes les forces nécessaires. Une sorte de « socratisme » militant. Une partie des dirigeants de l’ANC y voyaient une très bonne tactique pour vaincre. D’autres, comme Mandela, y voyaient certes une voie efficace pour l’emporter, mais surtout, plus profondément, une véritable philosophie politique préparant dès la lutte *contre* le système raciste la construction d’une Afrique du Sud future réconciliée avec elle-même. C’est cette pensée d’une unification des moyens et des fins qui l’emporta. On demanda donc à Mandela lui-même d’organiser et de diriger cette campagne. Il s’agirait de recruter quelques volontaires pour violer délibérément telle ou telle loi, d’avertir la police afin qu’elle vienne les arrêter, donnant à ces actions une publicité permettant de plus vastes initiatives de désobéissance de masse et de grèves dans l’ensemble du pays. Des chants accompagneraient joyeusement les arrestations. Il s’agissait aussi, délibérément, de vaincre la peur des Noirs tout en ne provoquant pas la peur des Blancs. D’autant que les membres de l’ANC, Mandela et Luthuli en tête, allaient passer quelques jours en prison en riant : car cette répression préparait la victoire future,

popularisait l’ANC (dont les membres passèrent aussitôt de vingt mille à cent mille) et élargissait la base sociale de son action. Parmi les huit mille cinq cents participants actifs de la campagne de désobéissance civile, des ouvriers côtoyaient des médecins, des pasteurs, des étudiants. Et parmi les Blancs, les communistes ne furent plus les seuls à demander le démantèlement de l’apartheid.

L’essentiel, dans ces actions, c’était le type d’idées dont elles étaient porteuses, des idées en actes, qui pouvaient donc émerger dans la conscience de chacun sans être venues de l’extérieur, de quelque leader providentiel ou de quelque doctrine élaborée hors de sa propre vie. Elles étaient décidées non par haine ou désir de vengeance, mais par décision personnelle de montrer à tous, y compris aux Blancs, la possibilité d’agir dignement en refusant l’inacceptable, l’illégitime, l’inhumain. Des valeurs universelles au travers desquelles tout humain pouvait se reconnaître. Mandela a été bouleversé par tous ces êtres qui faisaient le pas du courage, qui allaient en prison à cause d’un principe, qui protestaient contre une loi qu’ils considéraient comme injuste. Des milliers d’Antigone et de Socrate. Le refus de la violence n’est pas un recul face au danger : c’est une façon de choisir au contraire de ne pas sacrifier une victoire de portée universelle à quelques combats spectaculaires mais sans réel *avenir commun*. C’est en agissant de son propre chef qu’un peuple à la fois développe ses capacités citoyennes et en prend pleine conscience. Cette idée est essentielle parce qu’elle permet de dépasser la contradiction majeure de la plupart des philosophies politiques : s’il faut attendre qu’un peuple soit majeur pour qu’il se donne à lui-même le pouvoir souverain, et que seul un pouvoir déjà sage est de nature à le rendre majeur, alors il n’est plus d’autre choix qu’entre la soumission résignée et la tentation minoritaire violente. Faire en sorte que le peuple fasse peu à peu, lui-même, l’expérience active de l’insoumission et de la construction d’une alternative, c’est faire surgir des idées du fond des actes eux-mêmes. Il n’appartient qu’au peuple de se former et se transformer, et il y faut aussi de la pensée théorique, non pour lui dire ce qu’il doit être, mais pour lui montrer ce qu’il devient. Car pour les humains il n’est pas d’*être* concevable : tout ce qui est humain, individuel ou collectif, est en perpétuel devenir. Nelson Mandela lui-même n’est pas sorti indemne de cette campagne de désobéissance civile : « La campagne m’a libéré de tout ce qui pouvait me rester de doute ou de sentiment d’infériorité […] ; je pouvais me tenir droit, comme un homme,

et regarder tout le monde dans les yeux avec la dignité qui vient de n'avoir pas succombé à l'oppression et à la peur. Je m'étais transformé en combattant de la liberté[2]. »

C'est cette conception théorique et pratique de la lutte qui a guidé l'ensemble des actions que Mandela aura initiées sur tous les terrains : contre une discrimination raciste à l'école à partir de 1953, pour une grève de trois jours contre les nationalistes en 1958, sans compter les pétitions, manifestations, meetings. Même pour avoir le droit de porter un pantalon et non plus un short, quand on est noir, en prison ou devant les tribunaux. Lorsqu'on finit par donner un pantalon, vieux et sale, à Mandela, il refuse de le porter tant que tous les prisonniers noirs n'en auront pas un chacun. Le principe, toujours le principe général derrière les combats personnels. Même lorsque pour protester contre les conditions dans lesquelles il fallait quotidiennement casser des cailloux pour en faire du gravier, sans lunettes protectrices, Mandela lance une « grève de lenteur ». La non-violence et la dignité, toujours, pour contraindre l'autre, même bourreau, à réfléchir. Répondre aux mauvais traitements par une sorte de vertu tranquille. « Ils voulaient nous casser. Alors nous chantions des chants de liberté en travaillant et ça nous remontait le moral[3]. » Nous verrons plus loin à quel point la prison a été formatrice de la philosophie de Mandela. Chanter au bagne en fit partie, autant que discuter, revendiquer, réfléchir, domestiquer ses souffrances.

Dans une telle situation, on pourra admettre que le bonheur est difficile et que l'inhumanité des traitements est de nature à excuser tous les renoncements et toutes les désespérances. En réalité, la pleine humanité s'y révèle et s'y déploie avec plus de nécessité que dans les circonstances ordinaires. Jean-Paul Sartre a sans doute eu raison d'écrire que jamais les hommes n'ont été aussi libres que sous l'occupation nazie ; car alors, toutes les valeurs étant écrasées comme jamais, nul ne pouvait prétendre ignorer l'urgence de faire des choix : se soumettre, collaborer ou résister. Ce ne sont pas les situations qui nous façonnent, mais notre façon d'y réagir. Sartre l'a fort bien résumé en une formule claire dans *Saint Genet comédien et martyr* : « L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce que l'on a fait de nous. » La situation est toujours là, quelle qu'elle soit, et je peux la vivre comme une contrainte et une limite, ou l'invoquer comme une excuse à mes petites ou grandes

lâchetés. On peut sous l'occupation nazie prétendre expliquer sa passivité craintive par le souci de préserver sa famille, ou bien par sa « nature » peu courageuse. On peut devant les tribunaux de l'apartheid trahir sa cause et ses camarades en dénonçant ceux-ci comme « communistes » et les condamner ainsi au châtiment par volonté de faire cesser les souffrances de sa propre famille. Ce fut le cas d'un président de l'ANC sous les yeux de Mandela et ses amis qui, de leur côté, défiaient le juge et préféraient une fois pour toutes la perte de toute liberté physique en prison au renoncement à la liberté réelle d'une vie sans apartheid. Tous tenaient à leur famille, tous étaient menacés par la même situation, et aucun n'était courageux « par nature ». Sans doute, Mandela et ses camarades étaient-ils tentés aussi par le renoncement et un peu de tranquillité. Comme Mandela le fut face au directeur de l'université de Fort Hare, jusqu'au dernier moment. Démissionner du conseil ou non ? Perdre la chance des meilleures études ou non ? Jusqu'au dernier moment, le jeune homme balance entre les possibilités, il ne sait vraiment pas de quel côté il finira par trancher. Il va vers le bureau du directeur, il entre, il s'assoit. On le somme de choisir ; la situation s'impose. Mandela s'entend refuser de plier. Il sera renvoyé. Il se découvre insoumis. Sartre a bien vu les choses : nos actes ne résultent pas d'une libre décision volontaire et réfléchie. Au contraire, même : c'est en me voyant agir que je découvre moi-même quel était mon véritable choix et que je me construis comme lâche ou courageux. La situation est là, et c'est en y réagissant qu'à la fois je me crée et me découvre. Comme un peintre est à la fois acteur et spectateur de son tableau. Encore une fois : « L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce que l'on a fait de nous. » Cette thèse philosophique de Sartre n'a sans doute jamais été étudiée dans le texte par Mandela. Mais il a vécu de façon radicale ce que Sartre avait eu le mérite d'imaginer. Face au juge qui a le pouvoir de le faire mettre à mort ou en prison à perpétuité, comme jadis face au directeur de Fort Hare, Mandela se voit résister, refuser de courber l'échine. Ce furent des actes, mais aussi une analyse philosophique qu'il partage avec Sartre, à quelques mots près : « On sait bien que l'important, ce n'est pas ce qui arrive à une personne, mais la façon dont elle le prend », écrit-il à Tim Maharaj du fond de son bagne en 1971. Vision sartrienne mais aussi stoïcienne, on le montrera plus loin. C'est en ce double sens que l'on peut qualifier Mandela de philosophe. D'une part, il agit en donnant à ses actes une portée philosophique ; mais il

n’en reste pas là : il manifeste cette portée au travers des mots. C’est cette unité des actes et des mots qui produit une œuvre philosophique de haute teneur théorique et pratique. Ce fut le cas de Socrate, de Diogène, d’Épictète et d’autres philosophes antiques comme Jésus.

Tous ces mots et toutes ces luttes débouchèrent en 1955 sur un acte politique collectif majeur et décisif : la rédaction et la publication de la Charte de la liberté. Il ne s’agissait pas de rédiger un texte seul ou à quelques-uns, mais de créer une œuvre commune, plurielle, de haute teneur philosophique et politique. L’idée en fut émise par un membre de la direction de l’ANC, le professeur Mathews, qui proposa de réunir les représentants de tous les habitants du pays pour qu’ils écrivent ensemble un texte qui dessinerait les contours et les principes de l’Afrique du Sud future, d’où l’apartheid serait éradiqué. Un Congrès du peuple fut ainsi composé de membres de l’ANC, du Congrès indien, du Congrès métis, du Congrès des démocrates blancs et des syndicats. Ce Congrès du peuple fut présidé par Luthuli, et deux cents organisations y participèrent. Il s’agissait non pas de rédiger ce texte à l’intérieur de ce Congrès, mais d’abord de parcourir tout le pays pour recueillir les propositions des habitants des villes et des campagnes, dans les moindres villages, pour en tirer une série de principes. Il appartiendrait au Congrès d’en tirer une synthèse. Et c’est ainsi que les 25 et 26 juin 1955, à Kliptown, plus de trois mille délégués approuvèrent le document final. En réalité d’ailleurs, alors que se discutait le dernier chapitre de ce texte, la police fit irruption dans la salle et peu après, de nombreux participants furent arrêtés, dont cent cinquante-six inculpés pour haute trahison. Mandela en faisait bien sûr partie, et tous finirent par être acquittés au terme d’un procès qui mit en évidence l’absurdité de la politique d’apartheid.

Cette Charte de la liberté présentait plusieurs dimensions, toutes marquées par un souci de remodeler la société non pas *contre* tels ou tels de ses acteurs, mais *pour* la définition d’un avenir commun reposant sur des principes universels. Ainsi le texte s’ouvrait-il sur une affirmation novatrice qui servirait de fondement à toutes les autres : l’Afrique du Sud doit réunir comme « égaux, compatriotes et frères » tous les peuples qui y vivent, Noirs et Blancs, dont les droits de naissance créent une volonté commune d’un État démocratique, débarrassé de toute discrimination raciste, sexiste ou religieuse. Dès lors, il est déclaré que le droit de vote est nécessairement universel, que tout citoyen doit pouvoir accéder aux administrations, écoles

et tribunaux, parler sa langue maternelle, préserver ses coutumes. De même, sont affirmés les droits à l'expression, à l'organisation, à la réunion, aux pratiques religieuses, au libre déplacement, à la syndicalisation, à la justice équitable.

Cette Charte comprenait aussi des éléments sociaux tenant compte de toutes les dépossessions dont les Noirs avaient été victimes. Ainsi proclamait-on le retour des richesses minérales, bancaires et industrielles, devenues des monopoles, parmi les biens de la communauté. Il était aussi prévu une redistribution des terres dont les Noirs avaient été privés sous la contrainte. Le principe du salaire égal à travail égal pour les femmes et les hommes, celui d'un salaire minimum et de la semaine de travail de quarante heures, le droit aux congés payés comme aux congés de maladie et de maternité à plein salaire, le droit au logement décent et en tout lieu faisaient partie des droits sociaux énumérés dans cette Charte. Enfin, le droit à l'éducation gratuite et obligatoire, universelle et égale pour tous les enfants, ainsi que le droit à la culture y tenaient une place de choix.

Ce texte fut essentiel pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'il constitua la matrice de la future Constitution d'Afrique du Sud (à l'exception, il faut le dire, des réformes concernant la redistribution des terres et la nationalisation des richesses accumulées grâce à l'apartheid). Ensuite parce qu'il fut écrit collectivement et fut de la sorte intériorisé par tous les acteurs de la libération du pays. Mais aussi et peut-être surtout parce que sa dimension universaliste explicita une démarche que tous ne partageaient pas, et que certains combattirent bientôt. Et c'est en rendant manifestes les choix qui engageaient le futur que ces contradictions purent être débattues et dépassées *pendant* le processus long de la libération de l'apartheid, et non *après* la victoire de tous ceux qui y participaient. Car bien des militants noirs ne concevaient pas que les Blancs qui les avaient si longtemps martyrisés puissent faire partie de l'Afrique du Sud dont ils rêvaient.

Ainsi, dès 1957, des « africanistes » appelèrent à des votes de défiance, se désolidarisèrent de certaines grèves. Leur chef de file, Potlako Leballo, fut exclu de la direction de l'ANC. Le point essentiel de désaccord portait sur la fameuse Charte de la liberté, et tout particulièrement sur le fait d'admettre ou non des Blancs parmi les Sud-Africains, les « africanistes » prônant « un gouvernement des Africains, par les Africains et pour les

Africains ». Ce qui les unissait était l'exact opposé de l'universalité humaine, une hostilité aux Blancs et aux Indiens, ainsi qu'aux communistes. Et c'est ainsi que le 6 avril 1959 fut fondé le Pan African Congress (PAC), destiné à concurrencer l'ANC à partir de mots d'ordre passés, que Mandela lui-même avait défendus dans sa jeunesse, centrés autour du rejet des non-Noirs et de toute coopération entre les humains de couleurs de peau différentes. Des amis de Mandela en faisaient partie. Ils proposaient des solutions rapides, dont ils prétendaient qu'elles pourraient aboutir dès 1963 à la libération du pays. Cet irréalisme, cette opposition à l'ANC et cet anticommunisme virulent valurent à ce modeste rassemblement les faveurs de la presse et des gouvernements occidentaux. Nelson Mandela, fidèle à sa démarche de toujours, demanda à ses anciens amis dirigeants du PAC de lui fournir leurs documents, répondant avec esprit d'ouverture à la pire des intolérances, manifestant le souci de conserver des liens et de préserver la possibilité du dialogue envers et contre tout.

La rédaction de la Charte de la liberté fut ainsi un acte décisif d'un triple point de vue : d'une part, elle explicita parmi les forces opposées à l'apartheid la portée nécessairement universelle de leur combat ; d'autre part, elle contraignit les adversaires de l'universalité humaine, parmi les amis et les ennemis de l'ANC, à manifester leur opposition et les enjeux du débat ; enfin, elle concrétisa avec la force de l'engagement solennel une main tendue à tous les Blancs susceptibles de soutenir l'idée d'une Afrique du Sud démocratique rompant avec les dispositions racistes.

C'est sans doute cette conscience des enjeux qui poussa Mandela à faire totalement coïncider son engagement et sa vie. Alors qu'un mandat d'arrêt est délivré contre lui, il adresse à la presse une lettre dans laquelle il annonce qu'il refuse la facilité de devenir un martyr à bon compte en se rendant à la police. Il décrit ses renoncements à sa femme et ses enfants, à son cabinet d'avocat et à son métier, son enfoncement dans la pauvreté. « La lutte est ma vie. Je continuerai à me battre pour la liberté jusqu'à la fin de ma vie. » Bien plus tard, en 1977, au fond de sa prison, il comparera sa vie à l'entretien d'un jardin. Il avait obtenu de cultiver dans la cour un petit jardin où il faisait pousser des légumes, qu'il distribuait souvent, délibérément, à ses gardiens. « Semer une graine, la regarder pousser, la soigner et en récolter les fruits procure une satisfaction simple mais durable. Un sentiment de liberté. » Il disait voir son jardin « comme une métaphore

de [s]a vie », à la façon d'un dirigeant politique « responsable de ce qu'il cultive ». Il y avait là une conscience du temps, de la vanité des raccourcis impatients, de l'absurdité de se révolter contre ce qui s'impose avec nécessité. Comme cette tomate qu'il voit se flétrir : « parfois on ne peut rien faire pour sauver ce qui doit mourir »[4].

« Parfois » seulement. Comme l'avaient distingué les philosophes stoïciens antiques à la suite d'Épictète, il faut savoir clairement distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, parce que de cette distinction découle la claire conscience des combats que l'on peut ou que l'on ne peut gagner. Et pour Mandela, il est vraiment peu de choses qui échappent totalement à l'action humaine. C'est pourquoi on se tromperait lourdement si l'on voyait en lui une sorte de pacifiste résigné, répugnant tant à se salir les mains qu'il finirait par ne plus avoir de mains, comme on a pu le dire de certains philosophes classiques. Mandela sera en effet, en même temps que l'artisan perpétuel de la réconciliation, l'initiateur des formes les plus radicales de l'ANC, lorsque les circonstances rendaient la chose nécessaire.

Ainsi en 1952, c'est lui qui inventa et mit en place les structures de l'ANC lui permettant de continuer à fonctionner et à nourrir ses liens avec la population si le gouvernement l'interdisait comme il avait interdit le Parti communiste. Plus tard, alors que la répression se fait de plus en plus dure pour les Noirs en général et l'ANC en particulier, il fut décidé de constituer une organisation militaire pour des actions violentes répondant aux violences du pouvoir. Elle aurait une existence séparée de l'ANC qui, de son côté, demeurerait attaché au principe strict de non-violence. Par où commencer ? D'abord, lire ceux qui avaient fait ce genre d'expérience, des Cubains Blas Roca et Fidel Castro à Menahem Begin, en passant par Mao Zedong et Che Guevara, les témoignages sur les luttes en Éthiopie, au Kenya, en Algérie ou au Cameroun.

Les circonstances ont ainsi produit une situation fort ironique. « Moi qui n'avais pas été soldat, qui n'avais jamais combattu, qui n'avais jamais tiré un coup de feu sur un ennemi, on m'avait confié la tâche d'organiser une armée[5]. » Une fois encore, une situation lui est imposée, mais Mandela va se singulariser dans sa façon d'y répondre. Il fut ainsi décidé certes d'entrer dans une série d'actions violentes (malgré l'opposition de Luthuli), mais en s'efforçant de ne tuer personne afin de ne pas compromettre les chances

d’une future réconciliation. Être efficace donc contre le système, mais jamais contre les hommes. Nous analyserons plus loin la portée philosophique de cette démarche à la lumière de Kant. Il s’agira donc d’attaquer des objectifs économiques et administratifs, de saboter tout ce sur quoi repose le fonctionnement de l’État. En décembre 1961, deux cents sabotages avaient été réussis. Malheureusement, certains s’éloignèrent de la ligne fixée en causant des victimes et en s’en prenant par exemple à des hôpitaux. Une fois président, Mandela s’assura que ces crimes soient sanctionnés au même titre que ceux des bourreaux de l’apartheid. Une fois encore, cette démarche fut loin de faire l’unanimité. Mais cette obstination de Mandela à maintenir le cap de l’universalité en dit long sur la cohérence théorique de ses actes.

Peu avant son incarcération, il partit rencontrer en Afrique tous ceux qui pouvaient aider ce combat. Mandela va profiter de son départ clandestin d’Afrique du Sud, à l’occasion d’une conférence du Mouvement panafricain à Addis-Abeba, pour faire un petit tour d’Afrique à la recherche de soutiens politiques et financiers, et aussi de formation proprement militaire. À l’occasion, il se surprend à s’étonner de voir un pilote d’avion noir, ou des militaires noirs, réalisant à quel point les préjugés peuvent être intériorisés à notre insu. Il observe aussi, de loin, à la frontière franco-marocaine, des soldats français dont le comportement ressemblait fort à celui des militaires sud-africains.

C’est au cours de ce voyage que Mandela apprend à tirer au fusil, mais aussi à organiser une armée de façon égalitaire, du plus gradé au simple soldat, la fraternité étant la condition d’efficacité de toute armée populaire de libération. Et c’est en revenant en Afrique du Sud qu’il sera arrêté et demeurera au bagne et interné pendant presque vingt-huit années. Durant toute sa période clandestine comme durant toute la période antérieure, il aura réussi à séparer dans la pensée comme dans les actes la lutte contre les institutions illégitimes et celle qui oppose les êtres qui les font fonctionner. « En prison, ma colère contre les Blancs s’était apaisée mais ma haine envers le système s’était accrue. Je voulais que l’Afrique du Sud voie que j’aimais jusqu’à mes ennemis tout en haïssant le système qui avait fait naître notre affrontement[6]. »

On le voit, Mandela ne fut jamais un mièvre partisan du pardon et de la non-violence vis-à-vis des bourreaux. Il passa sa vie à refuser

l'inacceptable, à agir sous toutes les formes exigées par la vie, allant à regret jusqu'à en venir aux armes. Mais derrière toutes ses décisions et tous ses engagements, il y eut un fil conducteur de haute teneur philosophique : la préparation permanente, même dans les plus violents affrontements, de la future réconciliation nécessaire avec ses ennemis, et pour cela la séparation claire et nette de la lutte contre les structures où s'enracinent les injustices et de la haine des hommes qui en ont intériorisé la logique. Du coup, aucune raison ne peut plus justifier la haine, et la sphère du politique ne peut plus empiéter sur celle de l'éthique. Et nous aurons à articuler entre elles toutes les dimensions philosophiques de ces idées et de ces actes.

---

1 *LCL*, p. 69.

2 *PPMM*, p. 90.

3 *Ibid.*, p. 366.

4 *LCL*, p. 591.

5 *LCL*, p. 329 et suiv.

6 *LCL*, p. 684.

Chapitre 7

La prison libératrice

Mandela a été d'abord connu comme le plus ancien prisonnier politique du monde. Ses lieux de détention sont encore photographiés et visités et chacun a loué le courage dont il a fait preuve durant ces longues années de détention sévère. Les conditions en furent très dures en effet, comme on a pu l'évoquer précédemment. Cependant, à part Mandela lui-même, on a peu insisté sur les aspects « positifs » de cet emprisonnement, sur le rôle qu'il a pu jouer dans la construction intellectuelle de sa démarche politique. On ne peut sortir indemne d'une telle épreuve : sa victime peut se résigner ou au contraire nourrir sa haine et sa soif de vengeance. Il arrive aussi que cela crée les conditions d'une pensée plus libre. Ce fut le cas de Mandela. On peut bien sûr y voir l'effet d'une trempe peu commune, ou d'un engagement politique d'exceptionnelle intensité. On peut aussi y voir la transformation d'une souffrance en authentique cheminement philosophique. C'est ce point de vue que je

soutiendrai ici.

Son premier contact avec la prison a été délibérément décidé, prémédité, organisé, lors de la campagne de désobéissance civile de 1952. Dans ce cas précis, il s’agissait de contraindre les bourreaux à vous jeter en prison et à révéler ainsi de façon spectaculaire les aspects les plus insupportables du racisme institutionnel. Du coup, être enfermé devenait une victoire et la contrainte subie était vécue comme un gain de liberté. Comme le cynique antique Diogène embrassait nu les statues gelées d’Athènes en plein hiver et se roulait nu dans le sable brûlant en plein été pour domestiquer ses relations avec le monde environnant, Mandela et ses camarades ont ainsi vécu les journées de prison de 1952 comme une libération de la crainte et une forme de domination sur les maîtres. Cette souffrance décidée par soi-même devenait alors un réel plaisir qui confinait au bonheur.

Lorsqu’en 1964, après une première condamnation à cinq ans d’emprisonnement, Mandela et ses amis voient cette peine commuée en prison à perpétuité, le fait d’échapper à la mort est vécu comme une victoire qui leur donne le temps d’une prolongation de la lutte dans des conditions nouvelles. En fait, l’absence de liberté hors de la prison se transformait en absence de liberté dans la prison, la résistance se poursuivait derrière les barreaux. Tout cela avait un sens, une cohérence, une certaine continuité. Mandela pouvait continuer d’avoir le sentiment de coïncider avec lui-même, ses souffrances physiques et morales devenant associées à une jouissance de la lutte qui transparaît dans tous ses écrits de prison.

Il a bien fallu cette dose de bonheur profond pour que l’indicible épreuve débouche sur l’émergence d’une pensée ouverte sur le monde et sur les autres, ennemis compris. Non que le bonheur soit forcément par lui-même éthique, mais l’état de malheur tend à nous replier sur nous-mêmes et rend la perception du point de vue de l’autre infiniment plus difficile. Kant l’avait bien compris, qui, après avoir posé la recherche du bonheur comme un obstacle au devoir moral, admettait que le bonheur puisse être considéré comme un « devoir indirect ». Il faut donc imaginer Mandela heureux.

Lorsque les années se succèdent et que l'on partage son temps entre casser des cailloux, discuter et rester cloîtré dans une minuscule et infecte cellule, il faut, pour conserver ses capacités, percevoir la possibilité de joie dans les moindres choses. « Pour survivre en prison, il faut développer des façons de tirer des satisfactions de la vie quotidienne », écrit-il dans son autobiographie. Par exemple, chanter face aux bourreaux en cassant la pierre à coups de marteau et jouir de l'effarement des bourreaux. Chanter aussi l'hymne national (*Dieu bénisse l'Afrique*) dans les camions où ils vous transportent, à en faire vibrer la carrosserie. Cultiver des tomates dans le petit jardin que l'on concède à Mandela après qu'il a déjà passé treize années au bagne. Rêver sans cesse que l'on se trouve dans la brousse, son véritable lieu. Laver son linge avec un soin exceptionnel pour qu'il soit impeccable. Contempler l'azur, comme il l'écrit à un ami en 1978 : « Certains jours, le ciel au-dessus de l'île est vraiment magnifique. »

C'est le versant éminemment stoïcien de Mandela, qui fait immédiatement penser à Épictète : « Ne cherche pas à ce que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veuille que ce qui arrive arrive comme il arrive, et le cours de ta vie sera heureux[1]. » Ou à Marc-Aurèle : « Creuse au-dedans de toi. Au-dedans de toi est la source du bien[2]. » En revanche, Mandela ne cultivera jamais le principe stoïcien selon lequel à tout ce qui nous arrive, il faut se soumettre comme à quelque chose qui est nécessaire. Il trouvera plutôt son bonheur dans le refus de cette fatalité. Même en prison. Il découvre vite que si l'on ne veut pas subir des humiliations pendant tout le séjour, mieux vaut se défendre dès le début, qu'il faut se battre dès le premier jour et défier ses geôliers plutôt que de chercher perpétuellement des compromis. Que ce soit pour protester contre une brimade, une violence, ou pour obtenir un pantalon ou des lunettes de protection, il est nécessaire de garder la tête haute et de résister, écrire au Premier ministre, faire la grève de la lenteur, manifester. C'est pourquoi Mandela participe tout de suite à une coordination des actions et à la popularisation de tout ce qui, dans les nouvelles qui parviennent du dehors, évoque les solidarités qui se développent dans le monde entier. C'est seulement ainsi que la pensée, les réflexions, les mots, les actes peuvent conserver, voire développer, leur liberté derrière les barreaux. Et préserver la claire conscience de ce qui est combattu : pas les gardiens, si odieux soient-ils, mais la politique carcérale du pouvoir. Le système lui-même. Le principe. Ne pas s'abaisser à la haine des personnes pour laisser grandir la

critique d'une politique et des valeurs qui la sous-tendent. Encore une fois, cet aspect de la vie en prison permettait de vivre l'incarcération en continuité avec l'existence antérieure : « Pour nous, de telles luttes – pour des lunettes de soleil, des pantalons, les études, la même nourriture pour tous – étaient la suite de la lutte que nous avions menée à l'extérieur […]. Nous combattions l'injustice là où nous la rencontrions, […] nous la combattions pour préserver notre humanité[3]. »

En réalité, ces actions répétées porteront leurs fruits et créeront des rapports de force tels que le bagne deviendra ingouvernable sans les compromis avec les prisonniers, parce que les tensions permanentes mettent la légitimité des aspirations de Mandela et de ses camarades sous le regard du peuple sud-africain et des peuples du monde entier. Un journaliste de Johannesburg ira jusqu'à affirmer en 1988 que « Mandela, une légende de son vivant, détient captif, selon certains, le gouvernement de Pretoria[4] » ! Cette domination de Mandela sur ses bourreaux atteindra son point culminant cette année 1988, pour ses soixante-dix ans, lorsque le gouvernement sud-africain autorise pour la première fois une visite de six heures de son épouse Winnie et de neuf membres de sa famille. Mandela refuse, parce qu'il refuse toute faveur personnelle de la part de ce gouvernement, tant que l'apartheid n'est pas démantelé. Ce jour-là, la presse sud-africaine titre : « Nelson est le vainqueur ».

Cela dit, en même temps que l'insoumission et les luttes permettent de préserver sa dignité, ces nobles attitudes concentrent toutes les forces et l'attention sur des objets extérieurs à soi. D'une certaine manière, pour rester alors soi-même, on doit demeurer hors de soi, ce qui entrave le nécessaire retour sur soi de la réflexion. Quelle que soit alors la sagesse des paroles et des actes, on ne cesse de se projeter dans des objets extérieurs et dans des visées qui, selon les mots de Pascal, nous font vivre « dans des temps qui ne sont pas les nôtres », les souvenirs du passé, les objectifs et espérances de l'avenir. Or, pour construire un état présent qui permette la coïncidence avec soi-même, une sérénité propre au bonheur et à l'autonomie du sujet, il faut pouvoir se placer en face de soi dans l'ordre symbolique du langage et de la création. C'est justement sur ces deux terrains que Mandela va déployer son activité au sein de la prison.

L'ordre du langage, d'abord : du matin au soir, on discute, on se contredit, on argumente, pioche à la main, à voix basse. Et le soir, les idées

qui ont été débattues sont écrites grossièrement, transmises dans des boîtes d'allumettes, des livres, dans la marmite de bouillie, protégées par du plastique. On écrit avec du lait des phrases qui deviennent invisibles, mais que l'on peut faire réapparaître en vaporisant dessus de l'insecticide. C'est ainsi que Mandela écrit chaque jour, confie ses écrits à un autre prisonnier qui recopie et cache le manuscrit, et rédige ainsi une autobiographie de près de cinq cents pages ! Mandela place en face de lui, extérieurement à sa pensée, sa pensée intérieure qu'il peut ainsi réfléchir, méditer, modifier, affiner. Cet ordre du langage permettra un retour sur soi de même nature lorsque des troubles entraîneront l'emprisonnement de jeunes militants de l'ANC, impatients, moins expérimentés, donc partisans de solutions plus radicales que la négociation ou la recherche de compromis. Ces jeunes, que Mandela voit arriver avec sympathie bien sûr, n'épousent aucunement la démarche non violente, le souci de réconciliation, et surtout la perspective d'une Afrique du Sud où Noirs et Blancs coopéreraient et, plus profondément, où la couleur de peau cesserait d'être un facteur discriminant. Mandela reconnaît dans cette fougue celle de sa propre jeunesse. Mais il va inlassablement débattre, écouter, dialoguer, argumenter avec ces jeunes. Cette mise face à soi de l'autre vision de l'avenir sud-africain jouera un grand rôle dans la nouvelle sagesse que Mandela intériorise en prison. Le fait de parvenir à les convaincre un à un, patiemment, va renforcer ses propres convictions et sans les *imposer* de l'extérieur, va permettre à ces jeunes militants de se retourner sur eux-mêmes et d'intérioriser la logique de réconciliation au terme d'une démarche qu'ils se sont appropriée. Ce que Mandela appellera son *dialogue socratique* est ainsi pratiqué, donc pensé, puis théorisé, par lui dans cette prison. Sans doute hors de cet enfermement la chose eût-elle été plus difficile, dans le feu de l'action et des passions comme dans le jeu des influences organisationnelles qu'engendre toute lutte collective organisée. D'autant que Mandela va pratiquer cet art du dialogue avec ses gardiens, blancs, si bornés et cruels parfois qu'ils aient pu être, et qu'il en retirera beaucoup de sentiments, d'intuitions et d'idées philosophiques dont il pourra plus tard saisir l'immense portée quand – peut-il alors l'imaginer ? – il sera président de l'Afrique du Sud.

Autre élément qui aura son importance dans la construction de la pensée de Nelson Mandela : sa pratique du théâtre. Car au bagne, on ne fait pas que casser des cailloux : Mandela participe aux concerts de la chorale et aux

tournois de dames, qu’il gagne parfois, mais il fait aussi partie, comme à Fort Hare, de la petite troupe de théâtre. En réalité, il ne joue presque pas. Jusqu’au jour où il est décidé de jouer *Antigone* de Sophocle. Cela ne s’invente pas. *Antigone* est sans doute, de tout ce qui a été écrit pour le théâtre depuis la plus lointaine Antiquité, la pièce qui correspond le plus au sort et à la démarche de Mandela[5].

On voit bien les raisons pour lesquelles il saute sur l’occasion de jouer dans cette pièce de Sophocle, qui, pour dater du Ve siècle avant notre ère, n’en représente pas moins un problème universel que Mandela est en train de vivre : entre le respect de la loi existante d’un côté, et de l’autre le principe universel de légitimité, que faut-il choisir lorsqu’il y a contradiction ? La tranquillité, la peur, le souci des siens invitent à respecter la loi. La conscience, en revanche, invite à risquer sa vie en refusant d’obéir à des règles injustes. Antigone est devenue le symbole du second choix dans l’histoire du théâtre. Mandela est devenu le même symbole dans le théâtre de l’histoire. Que les deux se soient confondus dans le bagne de Robben Island est un fait extraordinaire. En bonne logique, Mandela aurait dû choisir le rôle d’Antigone. Il aurait pu dire sur scène ce qu’Antigone réplique à sa sœur Ismène, qui a peur de désobéir à Créon (« soumises à ceux qui sont les plus forts, nous devons leur obéir ») : « Laisse-moi braver ce que j’ose car, certes, quelque destinée cruelle que je subisse, je mourrai glorieusement[6]. » C’est là toute la vie de Mandela. Mais celui-ci ne cède ni aux fausses évidences ni à la facilité : il choisit de jouer le rôle de Créon ! Il sera donc dans la pièce celui qui est injuste, cruel, intériorisant ainsi la logique de ses propres bourreaux. Il est amusant d’imaginer Mandela, sérieux dans son rôle, lancer à Antigone par exemple : « Jamais un ennemi, même mort, ne devient un ami », lorsqu’on connaît la suite de sa propre vie et toute son éducation depuis l’enfance. Quelle mimique devait-il faire lorsque Antigone lui répond : « Je suis née non pour une haine mutuelle, mais pour un mutuel amour » ? Que ressentait-il en répliquant : « Si ta nature est d’aimer, va chez les morts et aime-les » ? Mandela a placé en face de lui, bien visible, son propre double, et vécu au niveau symbolique, tout aussi probablement, toutes les tentations qu’il pouvait ressentir et auxquelles il n’était pas question de céder, comme toutes les motivations de ses propres bourreaux.

Comment ne pas penser à un autre prisonnier, soudain jeté lui aussi dans

la saleté et le froid, et qui se met à écrire et faire jouer une pièce de théâtre en captivité : Jean-Paul Sartre ? Enfermé au stalag en 1940, le philosophe de *La Nausée*, alors à mille lieues du futur Sartre de l'« engagement », écrit une pièce qui sera interprétée pour Noël les 24, 25 et 26 décembre, intitulée *Bariona*, et qui traite, de façon bien sûr métaphorique, de l'occupation nazie et de la résistance toujours possible. L'occupant, c'est Rome. La Judée est sous son joug. Bariona est un résistant qui hésite entre obéir à l'ordre de tuer un certain bébé qui vient de naître à Bethléem, ou le protéger au péril de sa vie et de celle des habitants de son village. Il opte – comme Antigone – pour l'insoumission et se sacrifie comme elle[7]. De fait, même si la captivité de Sartre sera infiniment moins longue que celle de Mandela, cette expérience douloureuse, médiatisée et réfléchie par l'expérience théâtrale, modifiera sans doute en profondeur le philosophe. Comment ne pas penser aussi au film de 2011 des frères Taviani, *César doit mourir*, dans lequel des hommes incarcérés dans la prison de Rebibbia travaillent longuement à la mise en scène du *Jules César* de Shakespeare ? Après la représentation finale, celui qui joue Cassius retourne derrière les barreaux et prononce une terrible phrase : « Depuis que j'ai connu l'art, cette cellule est devenue une prison. » Le théâtre comme libération : dans ce film, les prisonniers n'ont que cette pièce pour respirer. Le rideau tombé, ils sont donc plus asphyxiés qu'auparavant. Ce ne sera pas le cas de Mandela, pour la simple raison que la cellule n'est pas son horizon, son horizon est bien au-delà, dans une lutte collective pour des principes universels. La scène du théâtre est une scène parmi d'autres, mais qui enrichit au contraire son sentiment de liberté et la conscience d'être en prison pour des raisons qui l'honorent.

Est-ce un hasard enfin si, l'année même de la disparition de Mandela, alors que rien n'est plus étranger à sa logique de réconciliation que les affrontements qui meurtrissent inlassablement le Proche-Orient, les lycéens français ont décerné leur prix Goncourt au magnifique roman de Sorj Chalandon, *Le Quatrième Mur*, dont le thème est la vaine tentative de monter l'*Antigone* de Jean Anouilh au cœur de Beyrouth, à l'endroit précis où les communautés se massacrent ? Il y a là un Juif, une Palestinienne sunnite, un Druze, un maronite, une chiite, une Chaldéenne et une catholique arménienne, qui peu à peu acceptent, non sans réticence, de jouer ensemble. Et puis, nous sommes en septembre 1982, il y a les massacres de Sabra et Chatila. La figure d'Antigone reste et restera la figure

universelle de l'insoumission à la loi lorsque celle-ci viole le principe même de toute justice. Ce ne peut être par hasard si Mandela a choisi de jouer cette pièce en prison.

Il a en effet beaucoup lu dans sa cellule. Et, notamment, bien des pièces de la Grèce antique, parmi lesquelles, justement, l'*Antigone* de Sophocle. Ces lectures l'ont exalté, confie-t-il, parce que dans ces œuvres « un héros ne pliait pas, même dans les circonstances les plus dures ». « Antigone symbolisait notre lutte ; […] elle défiait la loi parce qu'elle était injuste. » Pourquoi alors avoir demandé de jouer Créon ? Mandela ne cède pas à la facilité de caricaturer le personnage ; en l'incarnant, il veut pénétrer sa logique la plus profonde : « Créon est sincère et patriote et ses premiers discours sont remplis de sagesse », il aime sa « chère cité-État »[8]. C'est justement cet exercice de compréhension de l'autre, et plus particulièrement de l'autre-ennemi, qui permettra à Mandela de construire sa philosophie. C'est pourquoi il ne faut pas sous-estimer l'importance de cette expérience théâtrale dans le cheminement de sa pensée. Mandela lit aussi de nombreux poètes et romanciers, de Steinbeck à Tolstoï en passant par Nadine Gordimer et Daphne du Maurier. Bien entendu, tous les livres politiques sont interdits à Robben Island. Mais avant d'être enfermé, Mandela avait lu plusieurs œuvres de Marx, Lénine, Mao Zedong, Staline, et des ouvrages qui concernent les luttes de libération nationale. Sans oublier le *Journal* d'Anne Frank, qui prend pour lui une tout autre épaisseur lorsqu'il se trouve lui-même cloîtré : « Sa remarquable manière d'être encourageait tous ceux qui pouvaient se trouver dans une situation similaire[9] », confiera-t-il bien plus tard.

Mandela accorde la plus grande importance à cet univers des mots, aux pièces, aux livres, aux paroles. À l'ordre de la langue. En Afrique du Sud, en même temps, la langue est nécessairement pour chacun un enjeu d'affrontements et de dominations. Pour Mandela, le xhosa est la langue maternelle, la plus profondément ancrée dans sa sensibilité, ses émotions, mais aussi dans les traditions égalitaires et démocratiques de son peuple. L'anglais est la langue de la puissance colonisatrice, de la domination ancestrale des Noirs. L'afrikaans est la langue officielle des Blancs qui ont établi en Afrique du Sud une discrimination raciste impitoyable. En même temps, il est parlé par la plupart des métis, beaucoup d'Indiens, beaucoup de Noirs. La logique de libération des Noirs passait donc aussi par une

libération linguistique, comme toujours dans l'histoire humaine. Le principe de base de Mandela, en harmonie avec toute sa pensée, est de ne proposer aucune restriction vis-à-vis d'aucune langue, mais, en revanche, d'abolir les restrictions qui pesaient contre les langues africaines. C'est là un principe démocratique de simple tolérance, et Mandela n'en restera guère à ce faible niveau.

Dans un essai rédigé en 1978 au bagne de Robben Island, il écrit : « C'est précisément parce que l'afrikaans est la langue de l'oppresseur que nous devrions encourager tout le monde à l'apprendre, à connaître sa littérature et son histoire, et à surveiller les nouvelles tendances chez les écrivains afrikaners[10]. » Connaître son ennemi pour le combattre bien sûr, mais aussi pour le comprendre en profondeur, pour s'identifier à lui ; épouser les nervures de sa pensée pour l'associer à sa propre défaite, c'est-à-dire pour le faire participer à la victoire de tous. « Quand on s'exprime en anglais, beaucoup de gens peuvent vous comprendre, y compris les Afrikaners. Mais quand vous vous exprimez en afrikaans, vous les touchez droit au cœur. » Idée philosophique majeure : dans une relation de maître à esclave, l'esclave ne peut se libérer lui-même s'il n'associe pas le maître à cette libération.

Ainsi, au fond de sa prison, Mandela ne rumine pas une future vengeance. Il ne cultive pas la haine de ses bourreaux. Il a une ambition bien supérieure : vaincre ses bourreaux en les associant au dépassement de l'antagonisme qui les oppose. Il met en pratique cette conception des choses au sein des activités symboliques, du théâtre ou des langues parlées, mais aussi au niveau des actes, puisque « le sens véritable des mots que l'on prononce doit être validé par les actes quotidiens[11] ». Ainsi, durant sa détention, Mandela ne perdra aucune occasion de repérer les versants les plus humains, ou les moins inhumains, des Blancs qui le répriment, de même qu'il saisira toutes les occasions de répondre aux humiliations et brimades subies par des marques de respect et de compréhension propres à déstabiliser les certitudes racistes.

C'est ainsi que lors du verdict d'acquittement de mars 1961, Mandela note que cela ne prouvait nullement que le système pouvait être honnête vis-à-vis des Noirs, mais que des juges blancs pouvaient s'élever au-dessus de leurs préjugés. « Il y a une lueur de bonté en l'homme, qui peut être cachée ou enterrée, mais qui peut apparaître sans qu'on s'y attende. » Ainsi

le juge Rumpff, qui avait manifesté son adhésion à la logique blanche, changea finalement de point de vue : « Au bout du compte, une impartialité fondamentale avait dominé son jugement. » Un autre juge était connu pour avoir refusé de monter dans un bus d'aéroport interdit à son compagnon de voyage noir. L'épouse d'un autre juge faisait des collectes pour les accusés lors de l'état d'urgence. Même lors du procès de 1962, qui débouche sur sa condamnation, il remarque que le juge le reçoit avec politesse et qu'il est mal à l'aise, qu'il craint de le regarder dans les yeux. Quant au procureur Bosch, qui vient le visiter, il lui confie que pour la première fois de sa carrière, il méprise ce qu'il fait. « Cela me fait du mal de devoir demander au tribunal de vous envoyer en prison », lui dit-il avant de lui souhaiter bonne chance. Mandela ne l'oubliera jamais[12]. Il n'oubliera jamais non plus la nuit où, menotté avec ses camarades assis sur le plancher poussiéreux d'un camion qui les conduit vers le bagne de Robben Island pour plus de vingt-sept ans, le lieutenant Van Wyck se singularise en venant s'asseoir auprès d'eux pour leur donner du courage : « Vous sortirez et vous reviendrez en héros nationaux. Les foules vous acclameront, tout le monde voudra être votre ami, les femmes voudront aller avec vous[13] ! » Ce sont de petits épisodes, de petites émotions isolées dans un océan de répression et de haine, des individus qui se détachent sur un fond de racisme. Mais Mandela les repère, fixe sur eux son attention et sa raison : il veut se nourrir de tout ce qui manifeste une possible réconciliation future. C'est une décision, et il s'y tiendra. C'est pourquoi il apprend l'afrikaans en prison et se félicite d'y progresser car il a tous les jours l'occasion de le pratiquer. Parler la langue du bourreau pour créer un lien intime avec lui, interpeller son humanité là où elle vibre le plus profondément. Son gardien blanc pendant vingt ans, Gregory, témoignera de la courtoisie avec laquelle Mandela traitait ses geôliers et de l'attachement qu'il sut créer entre eux. Relation rare en prison, surtout lorsque c'est le racisme qui crée le mur qui les oppose. Ce n'est pas sans raison que Mandela avait demandé que, lors de sa libération, ses gardiens puissent être là pour qu'il leur serre une dernière fois la main. Lors du dernier repas, Mandela et l'adjudant Gregory tombent dans les bras l'un de l'autre. « Sa présence allait me manquer ! » se dit Mandela en cette incroyable circonstance. Ces quelques êtres blancs ont renforcé sa croyance en l'humanité de ceux qui l'avaient privé de liberté pendant tant d'années.

Dans la voiture qui le conduit au Cap pour un accueil triomphal, tandis

que des milliers de Noirs bordent la route, Mandela distingue une famille de Blancs venus l'applaudir. Il fait arrêter la voiture, descend et va leur dire combien leur soutien lui donne confiance en une Afrique du Sud différente. En réalité, il cultive cette idée depuis fort longtemps puisque, dès 1953, il écrivait : « Nous sommes convaincus qu'il y a des milliers d'honnêtes démocrates dans la population blanche, qui sont prêts à prendre position fermement, avec courage, pour une égalité inconditionnelle, c'est-à-dire pour la renonciation complète à la suprématie blanche. Nous leur tendons une main amicale, sincère, pour une alliance fraternelle[14]. » Et presque quatre décennies plus tard, enfin libre, aux journalistes qui lui demandent ce qu'il pense de la peur que les Blancs ressentent quant à leur avenir, Mandela confie qu'en prison, grâce à la prison, sa haine envers les Blancs s'est apaisée tandis que sa haine envers le système de l'apartheid s'est accrue. Thèse philosophique qui démarque les fonctions sociopolitiques, structurées par un système, des personnes qui les font fonctionner. On peut combattre sans réserve les premières sans aucune haine pour les secondes. « Je voulais que l'Afrique du Sud voie que j'aimais jusqu'à mes ennemis tout en haïssant le système qui avait fait naître notre affrontement[15]. »

Aurait-il théorisé ces idées philosophiques et politiques sans son enfance tribale ? Probablement pas. Mais les aurait-il conservées sans son enfermement en prison ? Mandela ne cesse de souligner à quel point ce séjour l'a transformé. Il évoquera souvent cette situation paradoxale. Par exemple, lui qui depuis toujours accordait une importance primordiale aux mots, aux langues, il analysera sérieusement en 2000 ce que l'isolement peut modifier quant à notre rapport intime au langage : « Si vingt-sept ans de prison nous ont servi à quelque chose, c'est à profiter du silence de la solitude pour comprendre que les mots sont précieux et que les discours ont un véritable impact sur la façon dont les gens vivent et meurent[16]. »

Cette solitude forcée aurait pu être vécue comme une contrainte mutilante, une souffrance source de haine et de soif de vengeance. La conscience claire de son caractère inéluctable, liée à la volonté de ne jamais se soumettre, de préserver intact son potentiel de résistance intérieure, peut aussi conduire à une sorte de domestication de soi. En 1975, alors que la vie libre est déjà loin derrière lui et que l'horizon d'une libération demeure indiscernable, il a la sagesse d'écrire à son épouse Winnie : « La cellule offre l'occasion de scruter chaque jour sa conduite, de surmonter ce qu'il y

a de mauvais et de développer ce qu'il y a de bon en soi. Pratiquée régulièrement, disons quinze minutes par jour avant de se coucher, la méditation peut être fructueuse sur ce plan[17]. » Et il ajoute : « La cellule est un endroit idéal pour apprendre à se connaître, pour scruter avec honnêteté et régularité la mécanique de son propre esprit et de ses propres sentiments. » Avec une sagesse inouïe de type stoïcien, Mandela trouve dans sa situation tragique la seule voie d'une réaction constructive et porteuse d'émancipation : faute de pouvoir maîtriser le monde extérieur, il exerce pleinement sa capacité de mieux maîtriser son monde intérieur. Il va ainsi analyser quotidiennement ce qui, dans sa démarche politique, pourrait pâtir de ses défauts, de ses passions, de ses emportements, en intercalant entre le monde devenu inaccessible et lui-même une relation à soi-même d'un type nouveau. Quelques années après sa libération triomphale, il reviendra sur ce moment privilégié de sa vie, au sujet duquel on peut s'étonner qu'il n'ait jamais rien fait pour attirer la pitié ou la compassion. Il parvient au contraire à y voir en fin de compte une sorte de chance : « J'ai eu en prison l'occasion de prendre de la distance et de me regarder, ainsi que mon organisation, avec un certain détachement, et de réfléchir très calmement à mes erreurs et à mes faiblesses […][18]. »

Après la disparition de son ex-mari, Winnie lancera de façon très contestable qu'en fin de compte Mandela avait vécu à l'abri de sa cellule tandis qu'elle-même et les autres militants de l'ANC avaient davantage souffert hors des prisons. Cette façon de voir les choses était non seulement maladroite mais aussi un peu scandaleuse. Cependant, d'un autre point de vue apparemment hors de portée de cette femme, cette remarque pouvait être reçue comme pertinente : la prison a protégé Mandela de toutes les outrances et de tous les aveuglements que le rythme et l'intensité des luttes quotidiennes engendrent parmi les victimes des oppressions sociales. En ce sens, elle aura été libératrice, protégeant Mandela de toute haine vengeresse, parce qu'il transforma cette contrainte inhumaine portée de l'extérieur en possibilité de libération intérieure. Mandela a réussi à forger un véritable bonheur dans l'espace minuscule de sa cellule, coupé de tout désir lié à des objets extérieurs puisqu'il en était privé, donc condamné à choisir entre la désespérance destructrice et la construction d'un rapport à soi harmonieux et apaisé. Sa prouesse aura été de réussir à actualiser cette seconde possibilité, qui paraît si abstraite lorsqu'elle est proposée par des philosophes. Et là, on ne peut s'empêcher de penser à Blaise Pascal, qui

posait une équivalence entre la capacité d'accéder au bonheur et la possibilité de vivre seul dans une chambre. Quel peut être le sens de cette affirmation ?

Pascal décrit de façon cruellement réaliste le sort de tout être humain, ballotté entre d'innombrables facteurs contradictoires et inconstants, et contraint pour s'orienter à se plier aux « chaînes de la nécessité », parmi lesquelles on trouve nécessairement un irrépressible désir d'atteindre le bonheur. Ce désir n'existe en nous que parce que justement nous ne vivons pas présentement ce bonheur, ce qui a pour conséquence de nous conduire à toujours vivre dans l'imagination d'un futur. Or, cet état futur étant relatif aux manques ressentis dans le temps présent, le fait d'atteindre ce que l'on désirait provoque la naissance de nouveaux désirs, si bien que le bonheur est un horizon toujours fuyant et donc par définition inaccessible. « Nous ne nous tenons jamais au temps présent », mais « nous errons dans les temps qui ne sont pas les nôtres ». Du coup, « nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais[19] ». Pascal en déduit la nécessité pour tout homme, faute d'espérer vraiment trouver le bonheur, au moins de ne plus y penser, de fixer son attention sur d'autres choses, d'autres activités, quelles qu'elles soient, pourvu qu'elles l'occupent. Trouver une *occupation* : l'expression dit bien que nous ne sommes plus libres de nous-mêmes, envahis par quelque chose d'extérieur à nous, qui nous fait sortir de nous par la pensée, qui nous donne du plaisir si possible. Mais *avoir* du plaisir n'est pas *être* heureux : l'*avoir* nous renvoie à l'extérieur, tandis que l'*être* nous ramène à l'intérieur de nous. C'est le principe même du *divertissement*, de la *distraction* : nous tirer de côté, nous permettre de ne plus voir notre vie, nous empêcher de nous retourner sur nous. Si nous étions heureux, nous n'aurions jamais besoin de divertissement, car celui-ci nous détournerait de notre sentiment présent de parfaite coïncidence avec soi. La vie nous condamne au divertissement, à des plaisirs passagers qui disparaissent sitôt atteints, et ceci dans tous les domaines, que la situation soit dure ou agréable. C'est une agitation perpétuelle, une suite de dépendances qui ne peut jamais s'achever : l'homme « succombe au plaisir », écrit Pascal, faute de réussir à succomber à lui-même, à être maître de soi donc *libre*. Et c'est dans ce contexte, au bout de ce raisonnement, que Pascal écrit la fameuse phrase : « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos, dans une

chambre[20]. »

Le moins que l'on puisse dire, c'est que Mandela n'a pas vraiment choisi de vivre seul dans une chambre pendant plus de vingt-sept années. Il s'en serait de toute évidence bien passé. Mais condamné à cette interminable réclusion, il s'est posé la question essentielle pour tout humain : puisque les plaisirs, les distractions, les possessions sont pour toujours hors de portée, que faire de cette situation ? Il est caractéristique que si Mandela a parfois parlé de ses *souffrances* physiques et affectives en prison, il n'ait jamais évoqué de *malheur*. Il ne faut pas les confondre. La souffrance est une privation sévère de plaisir, et affecte donc notre relation à ce qui est extérieur à nous. C'est ce que Mandela a enduré et il était impossible qu'il en fût autrement. Quant au malheur, il peut en résulter ou ne pas en résulter, puisqu'il concerne notre relation à nous-mêmes à l'intérieur de ces relations avec ce qui n'est pas nous. Ce que décrit Mandela ne ressemble en rien au malheur, et parfois confine même à une espèce rare de bonheur : une jouissance forte qui naît du sentiment de se maîtriser, de mieux se connaître, de déconstruire en soi ce qui apparaît comme nuisible. Pour parler avec les mots de Spinoza dans l'*Éthique*, Mandela éprouve une véritable *joie* à sentir grandir en lui de la *perfection*, c'est-à-dire de la *puissance*, de la vertu, le développement en soi de ce qui nous est le plus utile, de ce qui épanouit ce dont notre nature est capable et qui est *bon pour soi et pour les autres*. Développer cette vertu, c'est réussir à faire triompher des passions bonnes sur des passions mauvaises, donc à réduire tout sentiment de haine. La haine étant toujours mauvaise et contraire à la joie. Cette immense philosophie éthique et politique est en affinité essentielle avec l'*ubuntu*. Et c'est elle qui permet à Mandela de faire de sa prison un lieu de libération.

En ce sens, il faut entendre le titre de ce chapitre (« La prison libératrice ») non pas comme une ironie provocatrice, mais comme une thèse à prendre au sérieux : cette prison a contraint Mandela à devenir imperméable aux passions extérieures, à protéger l'héritage de son éducation tribale, à ignorer toutes les caricatures de doctrines que la fureur de la vie extérieure invitait à intérioriser et à propager. Seul avec lui-même, il trouve la force d'aimer sa situation pour ce qu'il parvient à en tirer. Il surmonte ses haines, guette tout ce qu'il peut discerner d'humain chez ses gardiens, combat sans concession – mais avec tendresse – les désirs de

violence des jeunes militants qu'il côtoie en prison, écrit, chante, jardine, joue Créon, lit, poursuit ses études. Il ne cesse de se construire.

Au bout de cette construction de soi émergera ce qui a étonné le monde entier : une pensée de la réconciliation, partagée avec l'archevêque Desmond Tutu, qui nourrira la démarche connue sous le nom de commission Vérité et Réconciliation.

---

1 Épictète, *Manuel, op. cit.*, § VIII, p. 169.

2 Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, LIX, trad. M. Meunier, éd. GF-Flammarion.

3 *LCL*, p. 493.

4 John Battersby, le 17 juillet 1988.

5 Nous avons évoqué au chapitre 4 l'intrigue de la pièce.

6 Traduction de Leconte de Lisle.

7 Le texte est publié dans le volume que la « Bibliothèque de la Pléiade » consacre au théâtre de Sartre. Lire l'analyse riche et stimulante qu'en fait Bernard-Henri Lévy dans *Le Siècle de Sartre*, Grasset, 2000, p. 362 et suiv.

8 *LCL*, p. 551-552.

9 *PPMM*, p. 247.

10 *Ibid.*, p. 244-245.

11 Paroles prononcées devant le parlement français le 7 juin 1990.

12 *Ibid.*, p. 395.

13 *Ibid.*, p. 462.

14 *PPMM*, p. 182.

15 *LCL*, p. 684.

16 *PPMM*, p. 302.

17 *PPMM*, p. 288.

18 *Ibid.*, p. 378.

19 Pascal, *Pensées, op. cit.*, 172.

20 *Ibid.*, 139.

Chapitre 8

Une commission pour réconcilier

Le 11 février 1990, Mandela est libéré, après près de vingt-huit années de bagne et d'emprisonnement. En 1991, il est élu président de l'ANC. En 1993, il reçoit le prix Nobel de la paix, partagé avec Frederik De Klerk, président de l'Afrique du Sud de l'apartheid. En 1994, Mandela vote pour la première fois de sa vie, et le 9 mai il est élu président d'une Afrique du Sud démocratique. C'est à ce moment précis que se pose concrètement et pratiquement le problème philosophique et politique le plus difficile : celui de la transition, de ses formes, mais surtout de ses objectifs.

Compte tenu de tout ce que nous avons vu précédemment, au moment de la victoire, donnée par le peuple, que faire de la souffrance, de la mémoire des morts ? Que faire des haines accumulées chez les uns, et des peurs chez les autres ? Toute libération d'un système oppressif renferme des tendances lourdes objectivement et subjectivement nécessaires, surtout lorsque la Terre entière a reconnu et condamné le caractère inhumain, illégitime, criminel du régime que l'on vient d'abattre : des tendances à la vengeance

directe parfois, ou au moins à la punition par le biais de tribunaux ordinaires ou d'exception, comme on en a vu fleurir à la fin de la Seconde Guerre mondiale et de la plupart des décolonisations. La distinction n'est pas sans importance, bien entendu, puisque dans le second cas, les décisions reposent sur une structure juridique qui, quelle qu'en soit la teneur en termes de légitimité et d'équité, vaut toujours mieux que la violence aveugle des règlements de comptes expéditifs, et laisse des cicatrices moins vives chez les anciens bourreaux, comme chez les anciennes victimes d'ailleurs. Cette question de la destinée des souffrances, de la mémoire et des haines est une première difficulté qui touche à l'essence même du politique et qui sans doute pour cette raison ne reçoit pratiquement jamais de réponse réfléchie, cohérente et humanisante.

La seconde question qui s'est posée à Nelson Mandela, et qui n'est pas sans rapport intime avec la précédente, concerne les modifications institutionnelles à apporter. Il faut bien sûr d'abord les définir, en tracer les contours. Mais cette tâche en contient plusieurs autres, sans doute plus importantes encore, et en tout cas inséparables de celle de la définition : comment procéder ? avec qui ? selon quelles procédures ? La transition et le changement ne sont-ils que l'affaire des vainqueurs ? Une partie d'un peuple, fût-elle majoritaire, peut-elle décider pour tous ? C'est le principe même de la démocratie et nul ne peut sérieusement songer à le refuser au nom du droit d'une minorité à gouverner, même si ce fut le cas pour l'Afrique du Sud raciste. Après tout, puisque la minorité blanche avait longtemps opprimé la majorité noire, cette dernière pouvait à bon droit revendiquer la possibilité enfin acquise de gouverner démocratiquement, pour défaire ce que les anciens maîtres avaient imposé de façon illégitime. L'ANC n'avait besoin de personne pour réaliser enfin sa politique, et ce avec l'approbation de la communauté internationale.

C'est face à ces questions fondamentales que Nelson Mandela va impulser l'émergence de réponses nouvelles. Au lieu de commencer par définir une démarche conduisant à l'adoption d'une nouvelle Constitution, il va entreprendre de « soigner » la société : soigner les victimes, soigner les bourreaux, ensemble, et surtout pas par des mesures venues d'en haut, mais en faisant du peuple entier son propre thérapeute. C'est d'ailleurs là une marque distinctive de Mandela, héritée de son enfance, préservée et développée dans sa prison, nourrie par des lectures et par la réflexion personnelle sincère et solitaire : tout doit être approprié par tous. « Une

personne n’est une personne qu’à travers d’autres personnes. » Nelson Mandela va décider, avec Desmond Tutu qui en prend la présidence, la mise en place d’une « commission Vérité et Réconciliation » composée de dix-sept membres, après une consultation publique de grande ampleur, et chargée d’amnistier les « violations graves des droits de l’homme ». Elle sera composée de trois comités différents. Le premier aura pour tâche de recevoir les dépositions des coupables de violations de droits humains et celles de leurs victimes. La seconde devra évaluer les préjudices causés. La troisième se prononcera sur les demandes d’amnistie.

Il faut le souligner tout de suite : il est très étrange, pour les victimes d’innombrables crimes et injustices, de rechercher avant toute autre chose à en amnistier les coupables. Sans doute est-ce une première dans l’histoire de l’humanité. Punir au plus vite, prescrire avec le temps, proclamer imprescriptible ou amnistier : il y a dans ce genre de situation plusieurs possibilités, toutes liées au temps. Ces possibilités sont bien sûr liées au passé : on peut choisir d’oublier, de ne jamais oublier, de ne pas oublier mais pardonner, de ne pas oublier ni pardonner mais ne pas punir… La question qui se pose est de savoir dans quelle mesure le passé doit envahir le présent et sous quelle forme. L’autre question qui en découle est de savoir que faire du futur : le couper du passé au risque d’oublis qui favorisent le retour du malheur, ou bien le couper du passé pour que la mémoire des malheurs ne puisse empêcher de construire un autre futur. À travers toutes ces possibilités se pose enfin la question de savoir que faire des souffrances, des peurs et de tous les sentiments plus ou moins violents que celles-ci engendrent. Ce sont là des interrogations fondamentales, théoriques, de haute teneur philosophique, qui peuvent être l’occasion de raisonnements difficiles et complexes. Mais ce sont pour Mandela, Desmond Tutu et l’ensemble des responsables et militants de l’ANC des questions pratiques, bien concrètes, et qui à ce titre sont soumises au rythme temporel de l’histoire en train de se faire. Il faut faire des choix, prendre des décisions, discuter pour associer mais sans délais excessifs car les événements bousculent nécessairement l’ordre du discours et de la réflexion et peuvent en modifier sans cesse les données.

Aucun précédent historique ne pouvait vraiment éclairer sur la démarche à suivre. Par exemple, le tribunal de Nuremberg qui jugea les crimes nazis n’offrait aucunement un point de repère puisque dans le cas de l’Afrique du Sud il n’y avait pas de pays militairement victorieux pour en juger un autre,

et surtout parce qu'en 1945, les vainqueurs sur la barbarie pouvaient revenir dans leurs pays respectifs, alors que les adversaires, les bourreaux et leurs victimes devraient vivre ensemble ensuite en Afrique du Sud. Du coup, les exemples des diverses décolonisations ne pouvaient non plus servir de modèles, parce que Mandela et les siens avaient fait le choix, conforme à l'*ubuntu*, de la primauté du *vivre ensemble*.

À quoi conduisait ce choix ancestral ? En 1990, avant même l'accession à la présidence de Mandela, avait été votée la « loi d'indemnité » accordant l'amnistie à tout coupable de crime « de nature politique » entre 1960 et 1990. Il s'agissait alors de permettre la négociation sur la transition entre le système de l'apartheid et la démocratie. Ainsi les Blancs pouvaient-ils se sentir protégés et les exilés de l'ANC revenir sans crainte. Mais c'est cinq ans plus tard que le véritable choix de Mandela put se traduire par la loi intitulée « Promotion de l'unité nationale et de la réconciliation ». C'est en effet dans le cadre de cette loi que fut installée la « commission Vérité et Réconciliation » que préside Desmond Tutu, archevêque du Cap et prix Nobel de la paix. De quoi s'agissait-il ? Non pas d'effacer le passé, mais au contraire de construire entre le passé et le présent, *donc le futur*, une sorte de pont devant être conçu et édifié par *tous*, bourreaux et victimes. Ils seront invités à venir témoigner, raconter les souffrances subies ou infligées, pour dessiner le tableau le plus complet possible de l'ensemble des violations des droits de l'homme dont l'apartheid avait été le cadre. Ces récits libres et publics furent une montagne de confessions permettant l'amnistie totale. La première audience eut lieu fin 1995 et les dernières en 1998. Elles étaient filmées et diffusées à la télévision devant un public très important. Au bout de cette initiative sans précédent historique, les témoignages de vingt mille personnes furent consignés dans un rapport de trois mille cinq cents pages qui fut remis à Mandela devenu président.

La Commission reçut ainsi sept mille demandes d'amnistie provenant pour la plupart d'anciens membres des forces de sécurité et des groupes d'extrême droite, mais aussi de militants noirs qui avaient commis des actes violents dans le cadre de la lutte antiapartheid. Si leur cause était admise comme juste, cela n'empêcha pas de reconnaître leur culpabilité et certains furent même condamnés et emprisonnés, comme les coupables blancs qui n'avaient pas confessé publiquement et démontré le caractère strictement politique de leurs fautes. Cette incroyable procédure était explicitement liée à la tradition tribale de l'*ubuntu*, dont les Blancs les plus racistes pouvaient

bénéficier et mesurer donc le contenu civilisateur ! Bien des victimes cruellement frappées par les forces de l'apartheid se félicitaient publiquement qu'à leurs souffrances on n'ait pas ajouté d'autres souffrances. On vit même, lorsque Desmond Tutu demandait à une victime si elle pardonnait à son bourreau ses fautes passées, d'anciennes victimes embrasser leurs anciens tortionnaires, dans une atmosphère dominée par une évidente religiosité. Il y eut ainsi une décision proprement politique de dépolitiser les souffrances, dans un contexte où la seule alternative eût consisté à faire comprendre ce qu'avaient été les souffrances des Noirs en les faisant subir aux Blancs à leur tour. Quelles qu'aient pu être les circonstances qui ont fait préférer cette voie, elle découlait d'une pensée que Mandela avait élaborée de longue date et qui le conduisait à dire à la BBC en octobre 1993 que « l'arme la plus puissante n'est pas la violence, mais la discussion », dans le droit-fil de son enfance : « En tant que leader, j'ai toujours suivi les préceptes que j'ai vu mis en œuvre par le régent sur la grande place. » Encore une fois, il me paraît essentiel de souligner la singularité de la vie même de Mandela : il a été protégé comme aucun autre gouvernant avant lui des mœurs politiques et des logiques institutionnelles des pays « civilisés » (c'est-à-dire des pays qui ont fondé leur développement sur l'exploitation et la domination d'une majorité du peuple), d'abord par la vie tribale isolée par la misère et par la logique coloniale, ensuite par la prison. D'où l'incroyable continuité et la cohérence avec lesquelles s'articulent l'*ubuntu*, l'influence gandhiste, la politique de l'ANC et la façon de penser et de pratiquer la transition une fois à la tête de l'État.

De fait, lorsque cette démarche incarnée par le travail de la commission Vérité et Réconciliation s'acheva en 1998, le désir de vengeance avait, de l'avis de tous, fortement régressé. En présentant ses vœux le 31 décembre 1998, Mandela pouvait ainsi dire au peuple entier de l'Afrique du Sud : « Si la commission Vérité et Réconciliation nous embarque dans un voyage difficile, elle nous aide néanmoins à comprendre notre douloureux passé. Si incomplet et imparfait que soit ce travail, il contribue à nous délivrer du passé afin de poursuivre notre route vers un avenir glorieux. » Se « délivrer du passé » passe ainsi par la réconciliation mais aussi par la vérité, et ne relève en rien d'un oubli, comme il avait choisi de le préciser en 1993 devant les députés juifs d'Afrique du Sud : « Même si nous nous accordons tous sur le fait qu'il ne faut pas laisser le passé devenir un fardeau qui

diminue la capacité de notre pays et de notre peuple à aller de l'avant, il faudrait avoir la vue bien courte pour le balayer d'un revers de main et l'oublier, comme s'il n'avait qu'une seule et brutale dimension[1]. » Ne pas oublier, donc, sans quoi aucun avenir commun ne peut être construit, car l'essentiel est d'« entrer ensemble dans l'avenir », ce qui suppose que tout le passé soit « révélé » pour tous. Mais, en même temps, ne pas s'épuiser dans le rappel de ce passé et encore moins en tirer le prétexte à de nouvelles barbaries. La verbalisation publique des souffrances subies et infligées a pour seul but la guérison de l'ensemble de la société. Et c'est Mandela qui le demande, non sans avoir rappelé aux partisans de solutions plus expéditives : « Je travaille aujourd'hui avec les gens qui m'ont jeté en prison, qui ont persécuté ma femme, chassé mes enfants d'une école à l'autre. »

On ne peut, en évoquant cette démarche, s'empêcher de penser à Nietzsche qui, dans la deuxième de ses *Considérations intempestives*, fait de l'oubli une condition absolue du bonheur et de l'action, montre en quoi cela exige un anéantissement du passé, une mise entre parenthèses de toute idée historique, et ajoute que « pour pouvoir vivre, l'homme doit posséder la force de briser un passé et de l'anéantir[2] ». Mandela refuse de s'enfermer dans l'*être* immobile du présent pour se jeter dans le *devenir*, c'est-à-dire ce que Maurice Merleau-Ponty appelait le « présent travaillé par une autocritique, un pouvoir de négation et de dépassement[3] ». Cette « force » relève du vécu, du subjectif. Il n'est au pouvoir d'aucune loi d'obtenir la réconciliation intérieure, profonde, sincère, de chacun avec les autres et avec soi-même. Or c'est bien cela qu'il convient d'obtenir pour vivre et agir ensemble, et c'est cette conviction proprement philosophique qui anime Mandela, de façon explicite, à la veille de l'installation de la Commission : « La réconciliation est un processus spirituel qui requiert autre chose qu'un simple cadre légal. Il faut qu'elle ait lieu dans le cœur et dans l'esprit des individus[4]. » L'aspect strictement juridique, pénal, s'il renvoie à la condition absolue de toute justice digne de ce nom, ne peut dans une telle situation guérir le mal en profondeur : il sera donc proprement sacrifié au profit du pardon, comme la punition sera annulée au profit d'un acte symbolique, verbal, public, qui permet l'abandon non seulement de toute vengeance, mais aussi de toute punition, si légitime qu'elle soit. C'est de cette manière que l'Afrique du Sud a pu éviter la confrontation sanglante

que tout le monde sentait inévitable. Mandela a aussi en tête bien des exemples de révoltes, de rébellions victorieuses, qui ont cédé au désir de vengeance et d'abolition brutale du passé pour finalement fabriquer de nouvelles formes d'autoritarisme, de haine et de barbarie. Hannah Arendt l'avait écrit avec ses propres mots : « la rébellion s'achève dans la résignation parce qu'elle agit aveuglément et dans le mépris général », raison pour laquelle « le rebelle est le tyran potentiel »[5] et la rébellion ne doit pas être confondue avec la révolution.

Un mot revient souvent dans la bouche et sous la plume de Mandela : « guérir », ou encore « soigner ». Rendre justice est une chose, guérir en est une autre. Un juge ou des jurés n'ont pas à pleurer ni à hurler, puisque, par définition, ils n'ont pas eux-mêmes subi les souffrances qui conduisent à juger quelqu'un. On leur demande d'appliquer le droit avec rigueur, équité, ou parfois même avec clémence ou compréhension. En revanche, ceux qui ont en eux des souffrances vives, et ceux qui ont en eux le souvenir brûlant de les avoir infligées, même en considérant la chose comme « normale », portent en eux des émotions et des passions, des hontes et des peurs, et aussi un sens de la dignité sans rapport réel avec le droit et la justice. On peut rendre justice à quelqu'un sans le guérir de ses fantômes émotionnels. Ceux-ci nécessitent une *verbalisation*, une *écoute* comme l'a définitivement montré Sigmund Freud. Si la commission Vérité et Réconciliation a travaillé dans un état d'esprit d'où la religion n'était pas absente, elle l'a fait sur la base solide et pertinente d'une conception psychanalytique de la souffrance intime et de l'agressivité. C'est à juste titre que Kora Andrieu a parlé à son sujet de « catharsis émotionnelle et morale » et de « mise en parole des souffrances »[6]. C'est là une contradiction essentielle de toute justice. Pour dépasser le sentiment de vengeance, la justice doit être rendue en faisant abstraction de tout élément subjectif et passionnel, mais pour cette raison même, elle ne peut jamais espérer guérir ce qui, dans le mal subi, relève de la subjectivité et de la passion. C'est que la guérison d'une souffrance relève d'une logique autre que celle du droit et du travail du juge.

Pour Mandela, la transformation *par tous* d'une Afrique du Sud *pour tous* exigeait cette « guérison » des individualités subjectives parce qu'elle conditionnait la réalisation d'un véritable dialogue. Mais un tel dialogue exigeait une autre condition d'ordre philosophique : que chacun y vienne en

ayant renoncé à la certitude de posséder la vérité, donc à la certitude que l'ennemi ait par définition tort. Mandela considérait cela comme la leçon la plus importante apprise au cours de sa vie : « Dans tout conflit arrive un moment où aucun des deux camps ne peut plus prétendre avoir raison, même si c'était le cas au début du conflit[7]. » Paradoxe : admettons que ceux qui ont lutté contre l'apartheid ont eu raison de le faire et que les autres ont eu tort, cela ne sert plus à rien dès qu'il s'agit de trouver ensemble la voie de dépassement de l'antagonisme qui les oppose. Socrate disait que pour réaliser un véritable dialogue, il fallait y venir « vide » de toute certitude. Grande leçon philosophique que revendiquera Maurice Merleau-Ponty, pour qui la philosophie commençait et s'achevait avec Socrate, refusant de concevoir une « vérité » qui ne passe pas par les autres : « Notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou bien ce n'est pas au vrai que nous allons[8]. » La vérité relève en effet du jugement, et tout jugement suppose des critères que l'on doit valider. Mais qui définira les critères et qui validera leur application ? Si je dois dans mon coin obtenir un effet mécanique à partir d'une loi physique, cette loi n'a pas à être votée et je reste juge suffisant de l'effet obtenu. Mais lorsqu'il s'agit du sort des êtres humains, lorsqu'il s'agit de politique, de justice, de légitimité, la vérité sur les humains et les humains eux-mêmes ne font qu'un, donc la vérité ne peut surgir que du jugement de tous les humains. Cela se nomme démocratie. En ce sens, bien sûr, Socrate ne concevait pas le dialogue de la même façon que nous, démocrates d'aujourd'hui : il était *mouvement vers*, vers une vérité préexistante et en rupture avec l'opinion publique, et non *mouvement créateur de vérité* inséparable de l'histoire humaine elle-même. Si Mandela avait utilisé le dialogue pour persuader les Blancs qu'ils avaient tort, il y serait certes parvenu aux yeux de tous les humanistes de la Terre, mais cela n'aurait servi à rien si les Blancs d'Afrique du Sud n'avaient pas partagé cette conviction. Ce n'est pas en déterminant sans eux l'avenir de leur société qu'on aurait pu les associer à la construction de cet avenir. Hannah Arendt voyait pour cela en toute démarche politique liée à l'idée de vérité une menace tyrannique. Et si cette appréciation vaut sans doute pour tous les types de régimes, elle prend un caractère tout à fait particulier dans le cadre d'une démarche démocratique. Car en son principe, elle admet que c'est le peuple, et lui seul, qui décide au cœur des alternatives qui surgissent, ce qui implique le rejet de tout critère de certitude, de tout savoir posé comme supérieur à l'opinion, de tout

« expert » formé ici ou là pour conduire le peuple comme un troupeau. Pour son bien, évidemment. Dans le monde réel, nous sommes tous dans la caverne de Platon, il n'y a nul soleil qui brille éternellement dans un dehors inaccessible au grand nombre, nul chemin déjà tracé dans la théorie. Tout est perpétuelle création citoyenne, pour le meilleur ou pour le pire, à supposer qu'il y ait *a priori* un meilleur et un pire.

Mandela sait tout cela, il y a réfléchi, mais il devance aussi le danger extrême du relativisme absolu qui pourrait en résulter : s'il n'y a absolument aucune certitude, alors comment affirmer par exemple la supériorité de l'humanisme sur le nazisme, de la démocratie sur l'apartheid lui-même ? Ce n'est pas sans raison qu'il proposera de définir un ensemble, non de « vérités », mais de *valeurs* lorsqu'il s'agira de rédiger une Constitution pour l'Afrique du Sud, ce qui fera l'objet du chapitre suivant. Dans le dialogue dont la société a besoin, chacun doit écouter les autres et s'engager avec d'autres, mais admettre aussi comme des acquis humains irréversibles quelques principes de portée universelle. Et parmi ces principes, celui qui pose toute personne humaine comme fin en soi, selon les termes de Kant, donc l'imprescriptibilité de tout crime contre l'humanité. Mais, paradoxalement, la démarche de « Vérité et Réconciliation » entrera en contradiction avec ce principe. Car si admirable qu'elle soit, elle va poser quelques problèmes difficiles à résoudre.

Quoi qu'on en pense, en dépit de ces raccourcis simplificateurs dont la vie sociale a besoin pour conserver son apparente cohérence, rendre justice à partir de lois universelles ne résout nullement tous les problèmes. Certes, cela permet de dépasser le cycle de la vengeance et de donner droit aux victimes selon des règles propres à dissuader dans une certaine mesure leur transgression. Dans le meilleur des cas, de surcroît, cela peut être conçu et pratiqué conformément à ce qu'une époque pose comme le plus légitime et équitable. Mais lorsqu'un mal est commis, une dissymétrie s'est irréversiblement produite au cœur de la victime, qu'aucun règlement juridique ne pourra vraiment effacer au plus profond de la subjectivité personnelle. Comme l'a fortement souligné Daniel Bensaïd, « entre la justice et l'injustice il n'y a pas de commune mesure, de commune proportion. L'injustice est éprouvée, attestée par une blessure, par une plaie, par une atteinte à la dignité. Et la dignité n'est pas une grandeur comparable à une autre grandeur[9] ». C'est pourquoi toute justice repose sur une

contradiction essentielle : pour accéder à la légitimité, elle a besoin de supprimer autant que possible l'élément subjectif, mais alors elle laisse intact cet élément qui se trouve au cœur du mal subi. À l'échelle de l'individu, c'est incontestablement une nécessité, et une fois son droit reconnu par la décision du juge ou du jury, il doit accepter d'en rester à ce droit, ou bien l'affronter au nom d'un principe universel supérieur lorsque les circonstances historiques l'y invitent. Comme Antigone, comme Mandela, à ses risques et périls dignement assumés. Mais à l'échelle d'un peuple, cette voie est-elle la seule cohérente, si elle laisse intacte la souffrance intime d'une large partie de la population comme ce fut le cas en Afrique du Sud ? La démarche de la réconciliation par l'amnistie, en plaçant au premier plan l'expression des facteurs subjectifs, a proposé une réponse inédite à cette contradiction, mais à son tour, elle n'a pu l'effacer : les mêmes facteurs subjectifs qui ont permis de dépasser l'aspect purement juridique vont s'exprimer aussi pour contester les résultats de cette démarche.

Ainsi, après que bourreaux et victimes ont publiquement exprimé leur vécu des violences de l'apartheid, toutes les paroles prononcées ne seront pas entendues de la même manière par les anciens ennemis. Lorsque la commission Vérité et Réconciliation remet à Mandela un premier rapport en 1998, son contenu est aussitôt nié par la plupart des Blancs. Ceux-ci le recevront comme un document sans réelle valeur de « vérité », considérant que les victimes ont exagéré leurs souffrances et préjudices. Selon une étude indépendante menée pendant le travail de la Commission, un tiers seulement des Blancs croyaient au témoignage des Noirs. En même temps, du côté de ces victimes, comme on pouvait s'y attendre, le pardon ne fut pas spontané : comment accepter au fond de soi que ses anciens bourreaux puissent ne pas être punis ? Paradoxalement, plus les témoignages des Noirs et des Blancs révélaient aux yeux de tous l'ampleur des inhumanités de l'apartheid pour fonder sur cette vérité une authentique réconciliation, plus les anciennes victimes sentaient monter en elles une colère conduisant non au pardon mais à la punition selon les formes traditionnelles de la justice. D'autant que les travaux de la Commission aboutirent à ne désigner comme victimes que vingt mille personnes et à limiter à dix mille le nombre des bourreaux. Du coup, tous les autres, les millions de Noirs réprimés, humiliés, expropriés pendant quarante années, et l'ensemble des Blancs qui avaient pendant tout ce temps prospéré sur la base de la politique raciste, se

trouvaient écartés du bilan de l'apartheid.

Il est inconcevable que Nelson Mandela n'ait pas prévu ni constaté le développement de cette contradiction : c'est sans aucun doute en connaissance de cause qu'avec Desmond Tutu il a fait le choix de cette démarche. Celle-ci est contradictoire. Mais le rêve d'une justice non contradictoire n'est-il pas absurde ? Tous les peuples qui ont eu à juger des crimes d'ampleur comparable ont jusque-là opéré d'autres choix. Que ce soit au lendemain de guerres, de génocides, de libérations anticoloniales ou de dictatures, des formes diverses de jugements, de décisions constitutionnelles, de systèmes juridiques ont prétendu soigner le mal en condamnant, en exécutant, en enfermant, en expropriant, dans une liesse des anciennes victimes qui le plus souvent ne dissimulaient aucunement leur soif de vengeance. Avec le recul du temps, on pourra faire sereinement le bilan de ces « libérations » et évaluer la légitimité de tous ces jugements : justice selon le droit, ou vengeance habillée par une forme juridique ? Et aussi analyser les conséquences à plus long terme des punitions infligées. Quoi qu'il en soit, et sans préjuger des résultats de ces futures analyses, Mandela voit bien qu'appliquer en Afrique du Sud les recettes appliquées autour de lui ne pourra en aucun cas aboutir à l'Afrique du Sud réconciliée qui figure au programme de l'ANC et qui guide tous ses actes depuis ses premiers engagements. Il craint plus que tout la guerre civile, le rejet des Blancs hors de la nation, le cycle infernal des règlements de comptes, même déguisés en décisions de justice.

Mais cette démarche aboutira aussi à un paradoxe peu souligné : la démarche de « Vérité et Réconciliation » tant admirée de par le monde – et à mes yeux à juste titre – entre en parfaite contradiction avec le principe, tout aussi vanté de par le monde, d'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité[10]. Le droit international en vigueur établit en effet que tout « crime contre l'humanité » ne peut jamais être prescrit ni amnistié, quel que soit le temps passé depuis la date à laquelle il a été perpétré. Or en 1973, les Nations unies décidèrent d'inclure l'apartheid sud-africain dans cette qualification. C'est donc en parfaite contradiction, explicitement assumée, avec le droit international que fut votée en 1990 la « loi d'indemnité », qui amnistiait tous les auteurs de crimes « de nature politique » entre 1960 et 1990 en Afrique du Sud. Le sens de cette loi était double, et très lié aux circonstances : il fallait à la fois créer les conditions

d’une participation du pouvoir blanc aux négociations permettant une transition entre l’apartheid et la démocratie, et rendre légal le retour de tous les membres de l’ANC qui avaient été contraints à l’exil. Mais au-delà des circonstances, Mandela y voyait aussi une bonne raison d’amorcer le processus qui conduira à la commission Vérité et Réconciliation. C’est ainsi tout le processus de la réconciliation qui a nié le droit international, non pour se situer en deçà de ce droit, mais pour en inventer de nouvelles formes.

En fait, cette invention oblige à s’interroger sur la notion même de procès pour « crime contre l’humanité ». Par définition et par nécessité, ces jugements sont toujours prononcés par des vainqueurs sur des vaincus. Vaincus, les « Indiens » d’Amérique ne condamneront jamais les États-Unis sinon verbalement et moralement, et sans punition. Vainqueurs, les Alliés ont pu juger et punir les criminels nazis, y compris des décennies après la Libération. Il faudra bien des analystes du talent de Hannah Arendt pour explorer le sens de tous les procès conduits au nom des droits de l’homme universels et imprescriptibles, comme elle a su le faire lors de celui d’Eichmann à Jérusalem. Par essence, ces procès sont nécessairement de nature politique. Il faut donc se résoudre à admettre que cette disposition internationale manifeste un progrès juridique et éthique incontestable, mais en même temps ne cesser de l’interroger en tant qu’elle ne saurait être exempte de contradictions. Depuis l’*Éthique à Nicomaque* d’Aristote, on sait que toute loi est générale, et que tout cas est singulier. C’est en se confrontant aux événements singuliers que l’humanité fait évoluer le droit, et par voie de conséquence face à une situation historique toujours singulière, le droit existant révèle à la fois sa nécessité et sa relativité. C’est cette contradiction vivante qui oblige à créer du droit et de la politique. C’est ce qu’ose Mandela.

C’est ainsi que la première définition du « crime contre l’humanité » que les Nations unies se donnent en 1946 est la simple reprise de celle que se donne en 1945 le tribunal militaire international né à la suite de la victoire contre l’Allemagne nazie et ses alliés. On ne peut mieux repérer comment des principes déclarés universels s’enracinent dans des contextes singuliers. Et si la France a tant tardé à inclure dans son droit les crimes contre l’humanité commis en temps de guerre, c’est tout simplement pour éviter de se faire condamner au titre des massacres coloniaux qu’elle a perpétrés à grande échelle de l’Indochine à Madagascar en passant par l’Algérie.

À noter d'ailleurs qu'après 1981 fut décidée une amnistie pour ces crimes, mais sans « vérité » ni « réconciliation ». La démarche de Mandela en Afrique du Sud n'est donc nullement un cas isolé, mais sa singularité réside dans la finalité et les formes de sa mise en œuvre. Dans ce cas précis, il ne s'agit pas de réagir à tel ou tel facteur particulier, mais de concevoir de toutes pièces une démarche politique nouvelle. Et notamment de créer une relation nouvelle entre la temporalité courte liée à la situation concrète dans laquelle des décisions doivent être prises et la temporalité plus longue liée au devenir de la société entière, et qui inclut le rythme plus lent du vécu et des mentalités.

C'est sans doute parce que cette invention philosophique et politique a présenté cette profondeur de vue qu'elle a pu avoir un impact aussi extraordinaire de par le monde. Impact au niveau de la notoriété et de l'admiration, mais aussi impact au niveau de l'inspiration politique dans quelques cas.

La démarche de Mandela en Afrique du Sud peut-elle avoir valeur d'exemple et s'exporter n'importe où ? Le démantèlement de l'apartheid présente des particularités qui en font nécessairement un processus singulier. Si son retentissement est le signe que ce processus porte en lui quelque chose d'universel, il demeure que l'influence qu'il est susceptible d'avoir dans d'autres parties du globe ne pourra faire abstraction de la singularité de chaque peuple, de chaque histoire, de chaque ensemble de traditions. On examinera plus loin quelle peut être la portée universelle des actes et de la pensée de Mandela, c'est-à-dire quelle peut être sa teneur proprement philosophique. C'est l'objet précis de ce livre. Mais sans attendre, on peut constater que cette démarche a immédiatement et diversement inspiré celles et ceux qui se sont trouvés confrontés à la transition de régimes autoritaires vers d'autres formes institutionnelles, éventuellement démocratiques.

Ce genre de transition pose toujours un ensemble de problèmes théoriques et pratiques[11]. On a beaucoup disserté sur les cas de l'Afghanistan, de l'Irak ou de la Libye par exemple. On y a surtout bombardé, avec les résultats édifiants que l'on sait. Certains parlent à leur propos de « transitions ratées », ce qui suppose que les intervenants avaient la réussite d'une transition comme préoccupation première. En fait, parce que cette transition et la destruction du régime passé n'ont pas été d'abord

dans ces cas l’affaire du peuple (quelles qu’aient pu être les souffrances endurées) mais d’une intervention militaire et politique étrangère, les peuples concernés ont finalement vu éclater en leur sein toutes les anciennes haines et ont assisté à la mise en œuvre des visées politiques et économiques de leurs « libérateurs ». Il ne suffit pas en effet de bâtir des statues repoussantes des anciens dirigeants (qualifiés grotesquement de « nouveaux Hitler » pour donner une justification radicale aux bombardements et aux victimes civiles) pour créer magiquement les conditions d’une pacification sociale et faire accepter les nouveaux dirigeants, le plus souvent adoubés par les puissances extérieures. Dans ces conditions, le cycle des chaos ne peut s’interrompre. Dans bien des cas, la destitution des anciens maîtres peut être applaudie un jour, et n’ouvrir sur aucune nouvelle organisation sociale et politique de nature à régler les antagonismes que la dictature avait étouffés. C’est à la lumière des transitions chaotiques, y compris en Europe de l’Est et dans la plupart des pays décolonisés, que l’on doit évaluer la créativité de ce que Mandela a initié en Afrique du Sud.

Dans d’autres cas, c’est une partie seulement de sa démarche qui a inspiré les autorités chargées de reconstruire l’organisation de la société. Par exemple, là où le peuple s’est mis massivement en mouvement et a joué un rôle décisif dans l’effondrement des régimes, comme en Tunisie ou en Égypte, des commissions ont été mises en place pour révéler les crimes commis sous la responsabilité des anciens dirigeants. Cette exigence de vérité publique – partiellement respectée d’ailleurs – sur les responsabilités des présidents Ben Ali et Moubarak et leur inculpation ont certes donné raison aux anciennes victimes, mais surtout apporté aux nouveaux dirigeants une sorte de socle pour établir la légitimité de leur pouvoir. En Tunisie toutefois, cette démarche a inclus le travail de trois commissions d’enquête visant à asseoir sur les révélations publiques du passé une réconciliation nationale. Il est significatif que dans ce cas, le peuple ait pu manifester plus qu’ailleurs une capacité à reprendre les formes démocratiques un temps accaparées par de nouveaux dirigeants. En Côte d’Ivoire aussi, dans la même période, aussitôt parvenu au pouvoir, Alassane Ouattara créa une commission « Dialogue, Vérité et Réconciliation », explicitement inspirée de l’expérience sud-africaine. Mais si l’on se contente d’appeler à la réconciliation sans inclure cette démarche dans un processus plus vaste comprenant un dispositif rendant la justice, comme

l'écrit Kora Andrieu, « un passé non digéré revient toujours à la charge » et la paix sociale quand elle est acquise ne peut être que « temporaire et fragile »[12].

Il semble bien que pour éprouver la valeur et l'efficacité de la démarche de Mandela, il ne suffise pas d'en reproduire telle ou telle disposition : il s'agit d'une démarche globale, incluant une participation populaire mais aussi des traditions anciennes, enracinées en profondeur, comme l'est l'*ubuntu*. Sans intériorisation collective et sincère de la recherche de vérité et de construction d'une réconciliation, on ne peut qu'en mimer les formes les plus apparentes. Dans d'autres pays comme le Maroc, l'Argentine ou le Chili, la manifestation publique des torts commis et des souffrances éprouvées apaisa sans doute celles-ci en permettant aux facteurs émotionnels de se manifester publiquement. Mais l'effacement du passé et la part infime laissée à la punition des crimes, décidée et organisée d'« en haut », tout comme l'absence d'une tradition populaire de décision démocratique et de pardon, limitèrent les résultats sociaux et humains de cette démarche. Pour ce qui est du Zaïre, en 1996, c'est afin d'obtenir de Mandela des armes que le ministre de la Justice de Laurent-Désiré Kabila, alors rebelle, se rendit en Afrique du Sud. Mais Mandela refusa et lui demanda simplement : « Négociez ! », ce qui permit la constitution d'une médiation avec le président Mobutu. D'autres initiatives en référence à la démarche de Mandela eurent lieu dans de nombreux pays, avec peu de réelle volonté de réussite à grande échelle. Ce fut aussi le cas au Burundi ou au Canada (à propos des crimes commis contre les autochtones), en Côte d'Ivoire comme on l'a vu mais aussi au Pérou malgré près de dix-sept mille témoignages, vingt et une audiences publiques et un rapport remis en 2003.

Toutes ces références à la démarche de Mandela traduisent un grand écho international, mais ce ne sont que des embryons. L'examen de ces esquisses de réconciliation montre que le dépassement réel des divisions les plus profondes entre peuples ou à l'intérieur d'un peuple suppose une articulation forte entre plusieurs facteurs. Il faut que le peuple, ou une partie importante du peuple, joue un rôle décisif, massif, actif, dans la lutte qui conduit au dépassement du régime antérieur : dans son renversement mais aussi dans la construction de la transition et du régime qui lui succède. Il faut aussi que ce peuple ait intériorisé subjectivement et incorporé dans ses pratiques quotidiennes, de longue date, des traditions de pardon, de

règlement par la parole des conflits, de formes démocratiques de décision collective. Il faut enfin qu'une ou plusieurs personnes incarnent aux yeux de tous cette démarche, qu'elles portent, manifestent et théorisent ce processus global avec sincérité, cohérence et résolution. En Afrique du Sud, ces trois conditions furent réunies au travers de l'ANC, de l'*ubuntu* et de Nelson Mandela. En Inde, une partie importante de ces éléments permit dans un autre contexte une avancée humaine considérable. Mais il est plus facile de s'unir pour le départ d'une puissance occupante que de continuer à vivre aux côtés de ses anciens bourreaux. D'autres situations permettent de mieux mesurer à la fois la valeur de la démarche de Mandela et les conditions requises pour la mettre vraiment en pratique.

Le premier cas concerne le Timor-Oriental, où l'armée d'occupation indonésienne causa la mort de plus de deux cent mille personnes entre 1975 et 1999. Avec l'aide directe des États-Unis, l'Indonésie avait envahi ce pays en 1975, multipliant les atrocités : viols de masse, indépendantistes enterrés vivants ou noyés, assassinats innombrables, cannibalisme. En 2008, à la mort du dictateur Suharto qui avait dû démissionner en 1998, les États-Unis saluèrent la disparition du grand homme. De nombreux pays occidentaux avaient soutenu ce régime assassin au nom de la lutte contre le communisme, comme ils avaient soutenu l'apartheid en Afrique du Sud. Du coup, à la chute de la dictature indonésienne, lorsqu'il fut décidé que l'ONU administrerait provisoirement le Timor-Oriental, la responsabilité indonésienne fut si minorée que ce processus, conduit du haut vers le bas et menteur sur les crimes passés, ne permit aucune reconstruction des personnalités humaines, aucune expression des émotions. On en vint alors à adopter un processus où les victimes et l'ensemble de la population devraient occuper un rôle un peu plus prononcé. La destruction de l'appareil judiciaire du Timor-Oriental empêchait le jugement massif des anciens coupables, malgré l'aide de l'ONU pour former de nouveaux juges. Ceux-ci ne jugeraient que les crimes les plus graves, et seulement commis en 1999, laissant de côté tous les autres, et notamment les injustices structurelles héritées d'un quart de siècle d'oppression indonésienne[13]. C'est paradoxalement cet aspect partial du processus qui imposa la dimension la plus intéressante de cette transition. En effet, faute de moyens et surtout de soutiens politiques internationaux suffisants, l'ONU finit en 2005 par fermer les tribunaux qu'elle avait mis en place, et qui n'avaient d'ailleurs pas prononcé de jugements significatifs. Entre-temps, à partir de

2002, c’est sous la pression d’organisations non gouvernementales, notamment timoraises, que fut importée d’Afrique du Sud une démarche adaptée aux conditions locales, avec la création d’une « commission pour l’accueil, la vérité et la réconciliation » composée à 90 % de Timorais[14]. Celle-ci fonctionna sur le modèle qu’avaient inventé Mandela et Desmond Tutu, avec des récits de victimes et des confessions de bourreaux diffusés massivement à la télévision et permettant à la fois à la population de s’approprier la vérité des souffrances infligées et d’extérioriser la part subjective, émotionnelle, de ces souffrances, tout en aboutissant à la réinsertion de 1 500 miliciens. Un rapport de 2 500 pages comprenant les témoignages de 7 669 victimes et 1541 bourreaux et de nombreux témoins fut largement diffusé, incluant la description des crimes, la condamnation de l’invasion indonésienne et une série de propositions sociales et économiques. Si ce rapport n’eut cependant aucune suite significative, c’est non seulement parce que la communauté internationale y renonça dès le départ, mais parce que les gouvernants indonésiens et timorais formèrent en 2005 une tout autre commission dite « pour la vérité et l’amitié », qui n’eut d’autre but que de permettre aux assassins de l’armée indonésienne et des milices timoraises d’échapper à tout emprisonnement, de falsifier l’histoire pour dédouaner l’Indonésie et de perpétuer une relation de dépendance du Timor-Oriental.

Trahis de toutes parts, les Timorais avaient cependant pris en main la fonction d’« accueil » en réactivant des formes communautaires ancestrales de résolution des conflits. Et ce que les pays les plus développés économiquement et les formes les plus vantées de justice internationale ne pouvaient et ne voulaient réaliser fut, comme en Afrique du Sud, pris en charge par les traditions locales éminemment civilisées. Au Timor-Oriental, en effet, existe un mode coutumier de résolution des différends assez proche du fameux *ubuntu* sud-africain : l’*adat*. Cette justice prétend reconstruire une harmonie cosmique brisée en faisant prédominer les intérêts de la communauté sur ceux de l’individu. Après l’observation de rituels précis, les anciens du village invitent la victime et le coupable à s’asseoir sur une natte qui symbolise la réconciliation et, après échange de paroles, d’excuses et de pardons (parfois aussi de dons, planter un arbre par exemple), le conflit est effacé. C’est cette forme traditionnelle de justice sans punition, à laquelle on introduisit pour la première fois des femmes, qui fut réactivée entre 2002 et 2005 avec la participation de quarante mille

personnes. Et si les relations entre Timorais furent efficacement pacifiées et des avancées démocratiques ultérieurement réalisées, tout montre que ce fut le fruit de cette démarche populaire de réconciliation et de vérité, et non des formes plus modernes de justice et de punition. Cette exportation, adaptée aux conditions locales, de la démarche de Mandela est ainsi riche d'enseignements.

Un second cas retient l'attention, celui du Rwanda. Après le terrifiant génocide de 1994, perpétré avec la complicité active ou passive de pays étrangers comme la France, que faire pour reconstruire ? Les souffrances indicibles, le dénuement total, la destruction économique, les haines accumulées et les soifs de vengeance méritaient un traitement particulier. Après répartition des tâches entre les instances internationales et les tribunaux locaux, on en arriva à emprisonner 2 % de la population, dans des conditions de détention avoisinant les pires souvenirs de l'histoire humaine, et à multiplier les peines de mort, tout en calculant qu'avec les tribunaux existants il faudrait au moins deux siècles pour juger tous les accusés. Cela ne fit qu'aggraver la violence potentielle du face-à-face entre anciennes victimes et anciens bourreaux, compromettant toute possibilité future de réconciliation.

C'est alors qu'en référence explicite à la démarche de Mandela en Afrique du Sud fut réactivée la procédure traditionnelle du *gacaca*, équivalent rwandais de l'*ubuntu* sud-africain et de l'*adat* timorais. Le mot *gacaca* signifie « herbe douce », en référence à l'endroit où l'on se réunit en assemblée villageoise pour régler les différends. Y participent les plus anciens et tous ceux qui demandent la parole. C'est cette parole qui joue le rôle central, par le récit des faits et actes, visant à faciliter l'identification à la souffrance des victimes et provoquant la honte de ceux qui l'ont causée, le tout arbitré par le village lui-même et aboutissant à des peines symboliques, comme offrir de la bière à autrui, par exemple. Cette réouverture du dialogue et cette mise en scène de l'émotion ne visent rien d'autre que la réconciliation, ce dont le Rwanda avait le plus grand besoin. C'est ainsi que, pour régler les fautes autres que les meurtres et les viols, 8 750 *gacaca* furent réactivés, les coupables étant sortis de prison pour se rendre sur les lieux de leurs fautes, face à leurs victimes, en présence de la communauté. Parallèlement, les coupables de meurtres et de viols furent invités à avouer publiquement, ce qui permit de réduire la peine de dizaines de milliers d'entre eux. Ceux-ci devaient bien ensuite revenir sur les lieux

de leurs méfaits, là où ils vivaient, et beaucoup participèrent ensuite à des séances de réconciliation traditionnelles et purent côtoyer leurs anciennes victimes ou leurs proches. Le cycle infernal de la vengeance et de la haine put ainsi être limité autant que cela était possible, non par la justice institutionnelle mais par la tradition de résolution des conflits, par la parole publique et la manifestation des émotions. Certes, de nouvelles formes de domination et d'oppression ont pu naître sur les plaies encore vives du génocide. Mais la réactivation du *gacaca* dans l'esprit initié en Afrique du Sud par Nelson Mandela put recréer les bases d'une société, de liens humains pacifiés, sans effacer les crimes de la mémoire, sans enterrer le souci de vérité, et en développant les conditions d'une citoyenneté active dont aura besoin la construction d'une véritable démocratie.

Enfin, si ces tentatives encore balbutiantes de créations politiques à partir de la démarche de Mandela sont bien instructives malgré le manque de recul du temps, elles concernent toutes des transitions de régimes autoritaires ou criminels vers de nouvelles formes d'organisation sociale. Mais la portée universelle de cette démarche peut aussi se révéler à l'intérieur de processus en cours, encore avortés ou en sommeil, dans la recherche même de dépassement d'antagonismes violents. Or s'il est une situation dans laquelle depuis des décennies les haines se déchaînent au rythme des affrontements meurtriers, c'est bien celle qui oppose l'État d'Israël au peuple palestinien. L'actualité ne cesse de renvoyer à la face du monde l'image d'une armée moderne et suréquipée qui massacre périodiquement des hommes armés mais aussi des civils, femmes et enfants, sur les territoires qu'elle occupe ou sur le sol d'autres États, au nom de la vengeance de victimes d'attentats qui eux-mêmes sont commis au nom de la vengeance des milliers de morts et des dévastations matérielles endurées. Dès lors, chaque accalmie, chaque négociation de paix qui risque d'aboutir, provoque chez les extrémistes des deux camps un cycle d'attentats aux moyens modestes mais menaçants et de vengeances militaires massives, qui justifient l'abandon des pourparlers. Appels au massacre de l'autre camp, apologie de la vengeance, situation de domination et d'oppression sans aucun souci du droit ni de la vie, négation du droit international et extension sans limites de l'occupation, enfermement derrière un mur honteux et ce, bien entendu au nom de la Torah ou du Coran, au nom desquels pourtant on pourrait exclure de ces religions ceux qui approuvent ces agissements… Une chose frappe dans ce

conflit interminable et désespérant du Proche-Orient : il est très exactement le négatif de toute la démarche de Nelson Mandela. Même si l'on a pu constater que ce cycle de la violence n'était à certaines périodes soutenu que par une minorité d'Israéliens et de Palestiniens, quelques crimes de plus suffisent pour y rallier en d'autres périodes une majorité dans les deux camps. Et dans ce ballet diabolique se dissout, avec le souci de la réconciliation et du dialogue, celui de la vérité : négation de l'État d'Israël et même de la Shoah chez certains intégristes musulmans, négation des crimes et de l'illégalité de l'occupation des territoires chez beaucoup d'Israéliens, et accusation d'antisémitisme contre quiconque les dénonce.

Cependant, aucun peuple n'est voué « par nature » ou par détermination historique ni à l'injustice, ni à la haine de l'autre. Il est ainsi arrivé qu'une foule de citoyens israéliens descende dans la rue pour déclarer la paix au peuple palestinien, et que celui-ci se donne parfois les moyens de tendre la main aux Israéliens. C'est au cœur de tels mouvements humanisants qu'au début des années 2000 a pu naître un premier espoir, venu non des gouvernants mais de la société civile, avec la création d'une coalition israélo-palestinienne. Celle-ci comprenait des femmes et des hommes des deux camps, anciens ministres et anciens combattants, mais aussi parents d'enfants qui étaient morts soit sous les balles israéliennes, soit dans des attentats palestiniens. Le détail est important, parce que ces personnes avaient personnellement souffert des actes de l'autre camp et avaient donc tous les motifs subjectifs du désir de vengeance. Ensemble, pour définir une voie de rupture du cycle de la violence et de la haine, ils se rendirent en janvier 2002 en Afrique du Sud auprès du président Thabo Mbeki et de dix de ses ministres pour chercher les éléments d'une démarche adaptée à leur situation. Au sortir de ces entretiens et de ces réflexions, Yasser Abed Rabbo, ancien ministre palestinien de l'Information et de la Culture, eut cette phrase directement inspirée de Nelson Mandela : « Pour satisfaire pleinement aux intérêts de chaque partie, il fallait renforcer la partie adverse et non pas l'affaiblir comme on serait tenté de le croire[15]. »

Cette initiative fut le point de départ d'un dialogue sans précédent au cœur de ce conflit, conduit par l'ex-ministre israélien Yossi Beilin et l'ex-ministre palestinien Yasser Abed Rabbo, sous la médiation du ministre suisse des Affaires étrangères. Ces hommes de paix furent rejoints par d'anciens dirigeants travaillistes ainsi que de grands intellectuels d'Israël, et

d’anciens ministres palestiniens représentant toutes les tendances politiques de leur peuple, à l’exclusion des islamistes. Et le 4 novembre 2003, les responsables de cette coalition israélo-palestinienne signaient à Genève un accord historique proposant des réponses à toutes les questions qui demeuraient en suspens à l’ONU et dans les propositions du président Bill Clinton en 2000. Sur les territoires, la capitale, les réfugiés, la sécurité, ce document prouvait – et continue de prouver – qu’une paix juste est possible, qui mette fin au cycle de la violence et amorce une réconciliation durable entre les deux peuples.

De même que les efforts de dialogue entre Yasser Arafat et Yitzhak Rabin avaient conduit à l’assassinat de ce dernier par un Israélien d’extrême droite, cet accord de Genève fut violemment dénoncé par Ariel Sharon et les autres dirigeants israéliens. Un immense espoir était né dans les deux peuples, que les extrémistes des deux bords s’empressèrent de noyer dans de nouveaux cycles de violences et de vengeances.

Paradoxalement, le Proche-Orient offre peut-être la confirmation la plus probante de la portée universelle de la démarche de vérité et réconciliation créée par Mandela car, quels que soient les obstacles et les drames, il est définitivement établi que seule cette démarche pourra conduire au dépassement de cet antagonisme meurtrier. Et ici encore, il s’avère qu’elle ne peut permettre des avancées que si elle est portée par une partie importante et active du peuple, si elle est incarnée par des personnes capables de s’élever au-dessus de leurs passions immédiates et si elle s’appuie sur des valeurs universelles. Comme Mandela en a eu le souci permanent, il n’est de libération réelle qu’écrite par une foule de mains, et fondée sur des sentiments et des aspirations qui outrepassent largement et avec audace les limites strictes du droit. Mais n’est-ce pas l’essence même de la démocratie de passer d’un peuple géré par le droit imposé de l’extérieur à un droit fondé sur la volonté réfléchie du peuple, lequel, en s’y soumettant, n’obéit qu’à lui-même et demeure ainsi libre, selon l’idée fondamentale de Jean-Jacques Rousseau ? Peut-être cette théorisation de la liberté politique, réputée impossible ou dangereuse, est-elle en train de naître lentement et difficilement sous nos yeux. Contre toute la tradition autoritaire ou même liée à ce que l’on appelle la « démocratie représentative », qui réduit le rôle du peuple à l’obéissance ou dans le meilleur des cas à une liberté de vote de temps en temps pour désigner ceux qui le dirigeront sans plus le consulter, ici et là surgissent des aspirations ou

des pratiques qui fondent sur le peuple lui-même toutes les décisions relevant du gouvernement de la société.

Dès lors, la question essentielle de notre époque n'est plus seulement de remplacer les rapports de force par des rapports de droit, plus seulement de soumettre les règles de droit à des principes de légitimité, mais de fonder les règles de légitimité elles-mêmes sur le débat citoyen. Comme l'a résumé Claude Lefort en peu de mots mais de façon limpide, « à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime[16] ». C'est un aspect moins connu des créations politiques de Nelson Mandela, et pourtant d'une immense portée philosophique : il a inventé dans cet esprit de démocratie moderne, active, une forme nouvelle de conception, d'écriture, de transformation et d'adoption de la Constitution nouvelle de l'Afrique du Sud. Et si l'on a si peu parlé de cette invention hors de ce pays, c'est peut-être justement en raison de sa portée universelle, qui remet en question les formes dominantes actuelles de ce que l'on appelle « démocratie ». Il faut donc évoquer et interroger cette démarche, complément cohérent de celle de la vérité et de la réconciliation.

---

1 *PPMM*, p. 345.

2 Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, trad. H. Albert, GF-Flammarion, 1988, p. 100.

3 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, « Folio-essais », 1955, p. 82.

4 *PPMM*, p. 402 (septembre 1994).

5 Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Seuil, 2005, tome 1, mars 1953, § 39, p. 345.

6 Kora Andrieu, *La Justice transitionnelle*, Gallimard, 2012, p. 249.

7 *PPMM*, p. 108.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, « Folio-essais », 1953 ; 1989.

9 Daniel Bensaïd, *Qui est le juge ?*, Fayard, 1999, p. 103.

10 Lire à ce sujet l'éclairante analyse de Kora Andrieu dans *La Justice transitionnelle*, *op. cit.*, notamment p. 231-251.

11 Le livre déjà cité de Kora Andrieu en constitue une base intéressante, surtout du point de vue de la réflexion juridique.

12 Kora Andrieu, *op. cit.*, p. 15.

13 Voir à ce sujet Kora Andrieu, *op. cit.*, p. 277 et suiv.

14 *Ibid.*, p. 291-297. Le mot « accueil » dans l'intitulé de la commission renvoie à une fonction d'accueil de réfugiés qui ne faisait pas partie de celles de la commission sud-africaine.

15 *Le Monde diplomatique*, avril 2002.

16 Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986, p. 57.

Chapitre 9

De la réconciliation à la Constitution

Parce qu'il n'est pas de vie humaine concevable sans règles communes, il n'est pas de vie sociale sans lois, mais il n'est pas non plus de lois concevables sans un minimum de cohérence qui les articule entre elles. Il est donc besoin d'un cadre global à l'intérieur duquel les lois puissent être établies (*statuere*) ensemble (*cum*) : une *Constitution*. C'est donc une sorte de loi fondamentale, un socle sur lequel seront construits tous les rapports entre gouvernants et gouvernés, tous les principes d'organisation et de fonctionnement du gouvernement et de la vie commune. Tout nouvel acte juridique devra y être conforme pour relever de la légitimité officielle. Cette « légitimité » découle le plus souvent de l'histoire antérieure, mais paraît plus ou moins « naturelle » et définitive, intériorisée par les membres de la collectivité comme des principes, des points de départ, des règles qu'on ne peut remettre en question

sans remettre en question la société elle-même. Le problème de la Constitution se pose donc en des termes fort complexes lorsqu'il s'agit de modifier la logique même de fonctionnement d'une société. S'il s'agit d'un coup d'État, d'une prise de pouvoir d'un groupe au détriment d'un autre, de la propulsion au pouvoir d'un individu, la question est essentiellement technique : le nouveau pouvoir va charger quelques personnes de rédiger une nouvelle Constitution et celle-ci sera promulguée « d'en haut », voire, dans le meilleur des cas, soumise au peuple par référendum. Ensuite, les nouvelles lois devront s'inscrire dans ce nouveau cadre et si elles contredisent tel ou tel principe constitutionnel, la Constitution elle-même prévoit les formes dans lesquelles ses propres modifications élimineront cette contradiction. Mais le corollaire de ces processus, c'est une *dépossession* du peuple de sa propre souveraineté, qu'on le veuille ou non. Même lorsqu'on lui demande son avis par le moyen du vote, son rôle consiste à approuver ou à refuser une Constitution qu'on a rédigée sans lui. Si bien que les lois devant être conformes à la Constitution, lorsque le peuple demande telle ou telle loi, et même lorsque par le biais des représentations parlementaires il parvient à en obtenir l'adoption, il est ensuite possible que l'on déclare cette loi inconstitutionnelle

et que les institutions chargées d’effectuer ce contrôle suprême en interdisent l’adoption. Quel pays considéré comme « démocratique » aujourd’hui n’a pas connu de tels épisodes ? C’est en de telles circonstances que l’on mesure l’importance extrême des questions constitutionnelles. Et c’est le mérite de Nelson Mandela d’avoir non seulement saisi toute la portée de ce problème, ce qui était somme toute facile au sortir d’un régime comme celui de l’apartheid, mais d’avoir aussi ressenti la nécessité de lui inventer une réponse inédite. Ce qui aurait pu demeurer une simple page de plus dans l’histoire d’une nation, l’Afrique du Sud, est ainsi devenu une création politique de haute portée philosophique.

Mandela aurait pu considérer que l’ANC était assez représentatif de la majorité du peuple et lui-même assez reconnu par celui-ci comme incarnation de l’ANC pour rédiger ou faire rédiger par une commission une nouvelle Constitution et la faire adopter par l’ensemble des citoyens. Personne à ce moment-là, ni en Afrique du Sud ni dans la communauté internationale, n’aurait sérieusement contesté la légitimité de cette Constitution. D’autant qu’elle serait venue se substituer à celle qui avait accompagné un régime monstrueux. Ce n’est pourtant pas cette voie, qui paraissait s’imposer naturellement à son entourage le plus proche, que choisira Mandela.

Une chose est de rédiger un programme de l’ANC ou une « Charte de la

liberté », autre chose est d'accéder à la tête de l'État et de prendre des décisions qui engagent l'ensemble de la collectivité. Dans le premier cas, c'est un groupe (fût-il majoritaire) qui fixe sa propre ligne et se donne ses propres principes. Ceux-ci, même universels, sont comme une promesse qui engage le groupe et non comme la construction d'un cadre législatif pour tous. Le plus souvent, c'est justement dans le passage de la promesse à la construction que peuvent périr les principes, que leur universalité peut être sacrifiée, et que les projets les plus démocratiques peuvent voir étouffée la possibilité pratique de leur réalisation. De plus, si le programme d'une partie – majoritaire – du peuple devient loi pour tous, ce qui après tout est conçu comme le principe élémentaire de la démocratie, cela signifie aussi que le reste du peuple ne peut entrer dans le processus démocratique tant qu'il n'est pas à son tour devenu majoritaire. Dès lors, une confusion s'instaure entre recherche de principes universels et simple recherche de majorité électorale. Or il n'est pas possible de dépasser cette contradiction et cette confusion sans dépasser le principe de la « représentation » en faisant jouer à l'ensemble du peuple, par-delà ses antagonismes sociaux, un rôle politique *actif* dans la conception même des règles qui vont régir son existence commune. La question est déjà importante lorsqu'il s'agit d'apporter quelques modifications partielles aux institutions ou à la Constitution. Mais elle devient centrale lorsqu'il est question de bouleverser qualitativement l'ensemble de la vie sociale. Ce fut par exemple le cas en France lors de la Révolution de 1789. Si elle est devenue une sorte de point de repère explicite de par le monde, du Mexique à la Russie en passant par l'Afrique du Sud, c'est notamment parce qu'elle a inauguré une relation nouvelle entre l'action du peuple et la formulation de principes donnés comme universels. On ne peut bien entendu ni schématiser, ni modéliser, ni idéaliser la forme historique concrète qu'elle a donnée à cette relation, mais il est incontestable que son *principe* lui-même a apporté quelque chose d'inédit à l'histoire de la pensée politique et philosophique. Et c'est à ce niveau que Mandela va s'efforcer de penser la situation dans laquelle il se trouve propulsé par l'histoire.

Il doit répondre en même temps à deux questions difficiles. La première est classiquement constitutionnelle : puisque l'ancien cadre législatif était organiquement enraciné dans les discriminations racistes de l'État sud-africain, il était évidemment nécessaire de refondre ce cadre dans une nouvelle Constitution. La seconde question était tout aussi fondamentale et

singulièrement liée à la situation de l'Afrique du Sud : plusieurs décennies de souffrances et d'injustices pour le plus grand nombre, mais aussi de luttes populaires conduites sous la bannière de l'ANC, c'est-à-dire de principes universels, humanistes, rassembleurs, ont conduit à une victoire porteuse d'une formidable contradiction. En effet, cette victoire d'une partie de la société a été obtenue en proclamant non pas la nécessité d'une revanche ou d'une vengeance, mais la possibilité d'une réconciliation. Désormais à la tête de tous les pouvoirs, Mandela et l'ANC ont ainsi le devoir de faire en sorte que cette refonte constitutionnelle soit l'œuvre consciente et active du peuple dans son ensemble, minorité blanche comprise, et pas simplement de sa majorité victorieuse. Il faudra donc que la nouvelle Constitution porte *à la fois* les aspirations de la force qui vient de se libérer et des principes qui dépassent la particularité de ces aspirations. Or ce dépassement n'est pas concevable sans la participation active de tous. Il se trouve que cela recoupe la situation paradoxale dans laquelle se trouve Mandela : toute sa vie et toute sa réflexion personnelle l'ont conduit depuis l'enfance à refuser ce que l'on a coutume d'entendre par « pouvoir » mais à obtenir des décisions par le biais du dialogue et de la réconciliation. Or le voilà pourvu d'un authentique pouvoir et d'un contexte dans lequel la plupart de ses partisans attendent qu'il en use. Il faut prendre la mesure de ce paradoxe pour prendre la mesure de la capacité philosophique de Mandela. C'est en articulant la démarche de la commission Vérité et Réconciliation, les principes de la Charte de la liberté, la rédaction en deux temps de la Constitution et le dialogue dans l'ensemble du corps social, qu'il va inventer une nouvelle façon de concevoir le politique. Mais pour pleinement évaluer cette invention, quelques détours philosophiques apparaissent nécessaires.

Il faut une nouvelle Constitution parce que celle qui est en place est mauvaise. Mais qu'est-ce qu'une « bonne » Constitution ? Le plus souvent, ce n'est pas cette question que se posent les citoyens, mais une autre interrogation qui ne manque pas de sens : quel sera notre meilleur dirigeant ? Plusieurs millénaires de délégation de pouvoir, au nom de Dieu, au nom de la « nature », du « sang », de la « compétence », ont fait intérioriser comme une évidence le principe qu'un peuple ne peut se diriger lui-même et qu'il a donc besoin de souverains pour organiser sa vie collective. Du coup, la question de l'« homme providentiel » tend à effacer celle de la « bonne » Constitution. La France, qui fut le berceau de la première

révolution populaire, fut et reste le pays où, de de Gaulle à Mitterrand, on ne cesse de faire dépendre l'espérance politique d'une personne providentielle, allant même parfois jusqu'à adapter la Constitution aux ambitions et qualités supposées de cette personne. Que penser alors de la confiance collective qui entoura Nelson Mandela lors de son accession à la présidence ? Il lui eût été facile de modeler des institutions qui, en toute légitimité, lui eussent permis de réaliser les aspirations des Noirs d'Afrique du Sud. Or, après avoir voté pour la première fois de sa vie le 27 avril 1994, il eut, en apprenant quelques jours plus tard les résultats du scrutin législatif, une réaction qui put paraître étrange à son entourage. Pour dominer à lui seul l'Assemblée nationale, l'ANC devait obtenir 66 % des suffrages. Or il n'en obtint « que » 62,6 %. Certains dirigeants noirs manifestèrent une certaine déception, pas Mandela, qui s'en félicita, soulagé, et fit le raisonnement suivant : si l'ANC avait obtenu la majorité des deux tiers à lui seul, il aurait eu les mains libres pour rédiger la nouvelle Constitution, et alors ce texte fondamental aurait été perçu et vécu comme la Constitution de l'ANC et non comme celle de l'Afrique du Sud. Avec cette majorité forte mais insuffisante, l'ANC se trouvait dans l'obligation absolue d'associer toutes les forces du pays à la conception de cette Constitution.

Cette réaction est porteuse d'une véritable évaluation philosophique des rapports entre peuple, gouvernants et institutions. Rousseau a sans doute mieux que personne avant lui cerné le problème qui se pose à tout citoyen[1]. Il admet que des millénaires d'histoire ont convaincu les hommes de ne pouvoir se passer ni de lois ni de chefs ; dès lors, bien sûr, ils préfèrent les souverains justes et généreux à ceux qui n'ont aucun souci du bien public. En deux mots : un bon chef est préférable à un chef méchant et injuste. Mais Rousseau ajoute que si le bien-être du peuple dépend des qualités d'un homme, c'est que ce peuple n'est pas régi par une Constitution mais par une volonté particulière. Un « homme providentiel » n'est recherché que parce que les institutions ne suffisent pas à garantir la justice. Dès lors, ces grands personnages que l'on loue pour leur vertu empêchent les citoyens de ressentir le besoin d'une bonne Constitution. Si bien qu'après eux les mêmes lois qui permettaient au prince vertueux d'imposer la justice permettront aux successeurs d'imposer l'injustice. On peut toujours vanter les mérites des bons dirigeants : cela ne vaudra jamais la conscience qu'une bonne Constitution est nécessaire. C'est dans le cadre de cette appréciation

philosophique que Mandela inscrit sa réflexion et ses décisions, sans probablement avoir lu l'œuvre de Rousseau. Que lui importe de léguer à son peuple l'image d'un « grand homme » : il inscrit le reste de sa vie dans le droit-fil de ce qu'elle a été, ce « long chemin vers la liberté » qui le conduit désormais vers la question la plus difficile, celle que vingt-cinq siècles de philosophie politique ont patiemment instruite mais qu'il trouve personnellement au pied du mur de la pratique.

Cette question n'est en réalité difficile dans la théorie que parce qu'elle recouvre une contradiction essentielle, objective, dans la réalité. Je résume cette contradiction : parce que le champ politique concerne l'ensemble des règles qui régissent la vie d'un peuple, celui-ci devrait en bonne logique en être l'auteur. Mais un peuple n'existe jamais abstraitement. Il est toujours le fruit de conditions sociales et culturelles que lui lègue l'histoire, et il hérite donc de règles, de formes de pouvoir, de domination, d'inégalités, de croyances, d'idées, qui ont pris avec le temps la force de l'évidence commune. Du coup, l'état des choses existant a toujours tendance à persévérer, et toute l'expérience humaine plaide à l'insu des citoyens pour le maintien de ce qui fonctionne autour d'eux, y compris lorsque ce fonctionnement engendre des inhumanités que chacun déplore. C'est pourquoi les pensées nouvelles, celles qui ensuite apparaissent à leur tour évidentes aux yeux de tous, ont eu tant de mal à germer, à être formulées, et surtout à l'emporter. Du coup, quel que soit le système social et politique, ceux qui y occupent des positions privilégiées, qui ont pouvoir et richesse au détriment du plus grand nombre, bénéficient longtemps de cette inertie idéologique née du fond de l'expérience humaine, et leurs arguments si fous soient-ils revêtent l'apparence de la raison. C'est pourquoi dès la première œuvre de philosophie politique, celle de Platon au IVe siècle avant notre ère, on trouve cette conviction que ce qui est bon pour l'ensemble des citoyens ne peut être ni connu spontanément ni formulé clairement par eux. D'où cette fameuse allégorie de la caverne du livre VII de la *République*, dans laquelle celui qui vient du dehors et a vu la lumière n'a aucune chance de le faire savoir à ceux qui y demeurent depuis toujours dans l'obscurité : ils ne sont en rien inférieurs à lui, mais tout simplement n'ont pu faire le même chemin. Or, Platon, qui pourtant le premier affirme que les femmes ont les mêmes capacités que les hommes y compris pour diriger la Cité, en vient à deux conclusions désespérantes : d'une part, le peuple ne sera jamais capable de concevoir la politique dont il a besoin, d'autre part, celle-

ci ne sera jamais promue à la tête de la Cité, c’est-à-dire que jamais sagesse et pouvoir ne pourront coïncider. Chaque individu est donc livré à ses intérêts particuliers, selon ce qui est *bon pour lui*, incapable de vivre selon ce qui est *bon pour nous*. Il reste par conséquent au philosophe à vivre personnellement selon la sagesse et à dialoguer pour la répandre si possible autour de lui. Mandela, qui parfois revendique l’héritage socratique, voit bien que pour les Blancs la domination sur les Noirs est devenue une évidence commune et que l’idée même de l’égalité civique qui conduirait à transmettre le gouvernement de la société à un Noir apparaît comme une monstruosité contre nature et une offense à Dieu. Mais il voit bien aussi que, parmi ses amis noirs, l’idée d’une vengeance ou d’une revanche, l’idée d’une Afrique du Sud dont les Blancs seraient chassés, s’enracine aussi souvent avec la force de l’évidence. Dans ces deux cavernes, la parole n’a pas grande puissance, mais comme Socrate dont Mandela revendique l’art du dialogue, elle est la seule voie pour avancer ensemble vers la vérité, selon les termes du *Ménon*. C’est parce qu’il perçoit clairement cette contradiction entre peuple et raisonnement, individu et citoyenneté, que Mandela place le dialogue au cœur de toute sa pensée et sa pratique politiques, aussi bien au bagne qu’au sommet de l’État.

C’est cette formidable contradiction que l’on retrouvera chez Jean-Jacques Rousseau, qui pourtant donne au peuple le premier rôle, notamment celui de fonder en dernière instance toute légitimité. Rousseau, quoi qu’en disent ceux qui ne le lisent pas, n’idéalise pas le peuple. Il inscrit même toute sa réflexion politique dans la distinction entre *volonté de tous* (l’addition concrète des voix dans un vote, c’est-à-dire la simple juxtaposition des volontés et opinions individuelles, qui peuvent toujours errer), et la *volonté générale* (ce que « devrait » vouloir le peuple s’il avait une connaissance parfaite de ce qui est bon pour lui en tant que peuple). Rapprocher infiniment, sans espoir de coïncidence, ces deux « volontés » est le sens de toute réflexion citoyenne pour Rousseau, et la condition de toute libération politique. Mais Rousseau ne cesse d’accumuler dans le livre II du *Contrat social* tous les obstacles concrets qui s’y opposent. D’abord, le peuple, en raison des conditions de vie qui lui sont imposées par les inégalités qui structurent la société, se voit massivement privé de l’accès à la pensée conceptuelle nécessaire pour analyser en profondeur ce qui est souhaitable en société. Ensuite, sa vie précaire ne lui laisse que peu de temps pour la réflexion que cela suppose. Ses souffrances n’alimentent pas

chez lui l'aspiration à une société plus juste mais plutôt le rêve de profiter à son tour des privilèges injustes. De plus, il s'est accoutumé à obéir, non par servilité, mais parce que dans sa société, c'est le plus sûr moyen d'être choisi un jour pour commander. Derrière chaque esclave, c'est un maître qui sommeille. D'autant qu'ayant intériorisé la logique de sa société, et chacun s'efforçant d'y trouver individuellement de quoi profiter un peu des petites injustices qui sont à sa portée, il ne supporterait sans doute pas une société juste. Comme ces gens qui ont peur d'aller chez le médecin de peur de découvrir qu'ils sont malades, les peuples en viennent à craindre plus que tout la démocratie elle-même. Mais alors, comme une société juste ne peut être que l'œuvre d'un peuple épris de justice, et que le peuple ne peut devenir juste qu'au cœur de l'expérience quotidienne d'une société juste, tout le projet rousseauiste sombre dans un cercle vicieux qu'il résume dans une phrase du *Contrat social* : « Il faudrait […] que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. » Phrase désespérante à laquelle fait écho une phrase plus proche de nous de Hannah Arendt, dans son *Journal de pensée* : « La démocratie ne peut fonctionner que grâce à un peuple qui a été éduqué à la démocratie. Un peuple ne peut être éduqué à la démocratie que dans une démocratie[2]. »

Marx lui-même, qui faisait du peuple le « moteur de l'histoire » et de son activité politique collective le creuset de toute libération, avait dû en venir, de massacre en massacre, à tempérer sa conviction d'une possibilité de révolution par la voie démocratique et à proposer la nécessité tendancielle d'une phase non démocratique, non cette fois pour des raisons théoriques mais sous l'effet de contraintes pratiques. On a vu que Mandela fut conduit à des conclusions très proches pendant la période où la répression contre les Noirs était la plus meurtrière. Mais on sait aussi ce que la théorisation de cette contrainte a coûté à des peuples entiers, et pas seulement en Europe de l'Est. C'est, en de tout autres contextes, ce même raisonnement qui a fait admettre dans toutes les démocraties occidentales le principe même de la « démocratie représentative » : le peuple n'étant pas capable de se gouverner lui-même, il doit « démocratiquement » déléguer cette capacité démocratique à une ou plusieurs personnes. Et l'on sait ce que cette délégation engendre de façon croissante : le peuple ne pouvant être *représenté*, selon la démonstration définitive de Rousseau, ceux qui le prétendent prennent des décisions qui lui sont contraires, au point que les citoyens qui ont si chèrement payé leur droit de voter en viennent à

s’abstenir massivement ou à voter pour ceux qui leur promettent plus de liberté avec le naufrage de la démocratie et de l’humanisme. Affirmer que le peuple est souverain suppose toujours une capacité collective que le peuple ne peut acquérir que dans des conditions qui restent à réaliser.

De Platon à nous, cette contradiction traverse l’essentiel des théories et des pratiques politiques, mais jamais avant Mandela quelqu’un n’avait dû se la poser dans une situation aussi radicale : passant de la lutte et du bagne à une présidence dont le pouvoir repose sur un vote démocratique, il se voit confier le devoir de révolutionner le fonctionnement global de la société. Or, si des décennies de lutte pour la démocratie ont enraciné l’idée que désormais, c’est l’ensemble du peuple qui doit décider par le vote, cela n’a guère donné à ce peuple la capacité de concevoir le cadre constitutionnel de cette libération. Des générations d’oppression et d’exploitation racistes ont creusé des inégalités, non seulement dans les modes de vie mais aussi dans la formation des capacités culturelles requises pour raisonner en termes de droit, et plus généralement en termes politiques. Et à ce niveau-là, le traditionnel *ubuntu* ne suffira pas. Mandela est bien placé pour le savoir, lui qui a durement travaillé pour accéder à ses diplômes et sa culture personnelle. Il aurait pu – ce qui aurait été en soi une œuvre assez considérable pour graver son nom dans l’histoire politique – se contenter de répondre à l’aspiration dominante de son peuple en établissant le suffrage universel de tous les citoyens. C’est d’ailleurs le principal mérite qu’on en retient le plus souvent, feignant de croire que Mandela s’est satisfait de la « démocratie représentative » sur le mode occidental. Mais c’est parce qu’il a exploré une voie nouvelle de résolution de cette contradiction que Mandela a aussi gravé son nom dans l’histoire de la philosophie. Bien entendu, il n’est pas question ici de laisser croire que cette voie a été parcourue avec la pureté que seule atteint la réflexion strictement conceptuelle, et que l’Afrique du Sud s’est magiquement transformée en paradis d’une démocratie parfaite. Ce n’est pas le cas. Mais il est essentiel pour nous de cerner la *nouveauté* d’une démarche qui *peut* nourrir des pratiques d’avenir.

Revenons donc à cette démarche, face à la question d’une nouvelle Constitution. Celle-ci doit établir le cadre global de la démocratie, elle doit, pour être légitime, émaner du peuple lui-même, mais elle doit aussi répondre à des critères dont l’universalité ne dépend pas des convictions momentanées de ce peuple. Le problème est là : sans critères universels, la revendication populaire devient du *populisme*. Il faut concilier ainsi, d’un

côté, la part décisive de l'initiative populaire et du débat démocratique et, d'un autre côté, la part principielle de valeurs indiscutables, et dont on ne discutera donc pas. Autre problème, qui n'est pas propre à l'Afrique du Sud mais à toute Constitution démocratique : il faudra articuler dans cette Constitution les rapports entre gouvernants et gouvernés, avec la protection de toutes les libertés. Enfin, il conviendra à la fois d'assurer le principe de la décision majoritaire et l'ensemble des procédures propres à empêcher la règle majoritaire de décider sans contrôle et sans barrières.

Tout cela n'a pu être envisagé sans un souci sans précédent d'établir la légitimité du nouveau système sur la base du droit, en rupture avec le système antérieur, et cela s'est traduit par la construction de trois piliers[3]. Le premier établit la suprématie de la Constitution sur le parlement, le second fonde la citoyenneté sur l'égalité des droits, le troisième introduit des dispositions qui interdisent tout retour à la situation discriminatoire antérieure.

Dès 1993, Mandela mesure l'ampleur de la tâche, l'importance de cette question constitutionnelle, et en définit l'esprit : il ne s'agira pas de remplacer une Constitution inique par une Constitution consacrant une victoire sur des vaincus. Mais il ne s'agira pas non plus de remplacer une Constitution qui avait été imposée d'en haut par une autre Constitution qui ne vienne pas d'en bas, ni de substituer à une Constitution conçue pour assurer la domination des Blancs une autre qui assure la domination des Noirs. La question de la place du peuple, celle du droit et celle des valeurs universelles devaient être abordées de façon cohérente en termes neufs. C'est ce que Mandela va s'efforcer d'initier, parallèlement à la démarche de « Vérité et Réconciliation » et en harmonie avec elle.

Le point de départ de ce processus sera la réunion de la Conférence pour une Afrique du Sud démocratique (appelée « CoDESA »), associant toutes les forces politiques du pays pour définir un équilibre acceptable par tous, et permettant le passage d'une situation où la majorité du peuple était privée de tout pouvoir politique à une autre situation où, cette majorité recevant des urnes l'essentiel du pouvoir, la minorité démographique et politique bénéficierait de garanties. Cela a d'abord permis la rédaction d'une Constitution provisoire promulguée en 1993, sorte de pacte solennel incluant un ensemble de trente-quatre principes universels fondamentaux et irréversibles, et la création d'une Cour constitutionnelle installée en 1994

pour vérifier que toute loi y soit conforme. En même temps, une Assemblée constituante (associant l'Assemblée nationale et le Sénat) fut chargée de rédiger la Constitution définitive (celle qui sera adoptée en mai 1996). Et c'est entre ces deux dates, 1994 et 1996, que se manifestera le mieux l'originalité de la démarche choisie : un vaste débat public sera organisé et médiatisé, faisant du peuple l'artisan possible de sa propre Constitution, tandis que des experts de sept pays (dont la France) étaient invités à participer à la création de cette œuvre politique pour en parfaire la forme juridique. C'est dans cette succession d'étapes qu'a résidé l'originalité de la réponse politique au problème philosophique que nous évoquions plus haut : définition de valeurs pour garantir l'universalité des règles qui seront adoptées, par les représentants des forces hier ennemies ; rédaction d'un texte provisoire et installation d'une Cour pour contrôler l'adéquation des textes et des valeurs ; débat populaire sans limites et largement médiatisé pour que chacun puisse contribuer à l'écriture de la nouvelle Constitution et intérioriser sa logique profonde ; adoption de la nouvelle Constitution, après contrôle par la Cour constitutionnelle.

Ainsi, à chaque étape, une interaction vivante s'est instaurée entre l'universalité de principes indiscutables et l'expression diverse de l'ensemble des citoyens. C'est ainsi que la démarche de réconciliation décidée et mise en œuvre dès le départ, manifestée dès le travail de la CoDESA, puis dans l'Assemblée, a pu prendre une forme inédite : des milliers de citoyens ont participé à des émissions de radio et de télévision et sont intervenus sur Internet, mais ont aussi individuellement et collectivement adressé des textes écrits. Tout ceci a bien sûr donné lieu à une foule de débats familiaux, locaux, sur les lieux de travail, dans les organisations sociales et politiques. Certains ont pu parler à ce sujet d'une équipe de quarante-trois millions de constituants. C'est ainsi tout un peuple qui durant deux années se sera préoccupé de sa future Constitution, comme il s'est approprié parallèlement la mise en mots des rapports entre bourreaux et victimes et les amnisties qui en ont résulté. Du coup, les passions vengeresses, les peurs et les contradictions d'intérêt ont pu trouver une forme pacifique de dépassement (même si, mais il ne pouvait en être autrement, des rancœurs et des colères ont dû subsister). C'est sans doute cette continuité et cette cohérence entre d'un côté l'aspect subjectif, la souffrance, la colère, et de l'autre l'aspect objectif, les principes universels, la rédaction d'une Constitution pour tous, qui ont permis d'inventer une

réponse inédite aux questions qu'énonçaient les philosophes depuis vingt-cinq siècles.

On peut ainsi poser la possibilité de confier au peuple les tâches politiques les plus élevées sans sombrer pour autant dans le relativisme qui rend possibles toutes les barbaries : inscrire dans le marbre un ensemble de valeurs universelles héritées de l'histoire humaine comme barrières infranchissables de toute décision politique, cela revient à tout faire reposer sur le mouvement populaire sans pour autant sombrer dans le « populisme ». Ces trente-quatre principes solennellement adoptés en 1994 concernaient la dignité humaine, l'égalité juridique de tous les citoyens, les droits humains et les libertés, l'interdiction de toute discrimination raciste et sexiste, le suffrage universel et le pluripartisme, la suprématie de la Constitution et du droit. Quant au contrôle de la conformité de tout acte juridique à ces trente-quatre principes, confié à la Cour constitutionnelle, il n'eut dès le départ rien de formel : il impliqua dès 1995 l'abolition de la peine de mort comme anticonstitutionnelle. Cette même Cour fut chargée de vérifier la conformité de la Constitution nouvelle… aux principes constitutionnels ! C'est ainsi que la Cour imposa la révision de plusieurs dispositions. Elle prit aussi l'initiative d'exiger que les droits économiques et sociaux bénéficient d'une protection comparable aux droits civils et politiques. Puis, en 2006, la Cour constitutionnelle inclut dans les exigences constitutionnelles la nécessité d'une participation des citoyens et leur consultation pour un ensemble de nouveaux textes de lois[4]. On le voit, cet édifice constitutionnel et les formes de sa construction comme de son fonctionnement n'ont cessé de placer le peuple au cœur de la vie politique et sociale[5].

Bien sûr, cette Constitution est loin d'avoir résolu tous les problèmes qui l'avaient rendue nécessaire. Si elle reprend bien des principes de la Charte de la liberté de l'ANC, elle a mis entre parenthèses l'essentiel des principes qui s'y trouvaient en ce qui concerne le rétablissement de la situation matérielle des Noirs spoliés durant l'apartheid. De même, cette Constitution, conçue pour établir durablement le principe d'égalité juridique, a dû feindre d'ignorer les contradictions pouvant surgir entre ce principe et la nécessité de discriminations positives pour compenser les dramatiques conséquences de l'apartheid, afin que des dispositions puissent tout de même être mises en place. Car cette dimension sociale matérielle,

quotidienne, dramatique pour des millions de Noirs, ne pouvait être ignorée des législateurs, mais ne pouvait non plus être établie en principe dans la Constitution. Et c'est là une contradiction évidente que Mandela a dû affronter et arbitrer, non pas dans l'absolu et dans la théorie, mais pratiquement et dans une situation concrète donnée.

C'est même l'une des spécificités du champ politique et plus généralement de toute réflexion éthique sur les pratiques humaines : si l'on peut remettre à demain la recherche de la réponse à une question de physique théorique ou de mathématique, et si un siècle après, on peut hésiter encore entre deux affirmations, il n'en va pas de même dans les questions morales et politiques. Dans les premiers cas, le sujet qui réfléchit et décide est distinct de l'objet de sa réflexion, qu'il soit matériel ou conceptuel. Et se tromper sur l'objet ne modifie pas celui-ci. Sur un exemple simple, il est évident que pendant les millénaires où tous les humains ont affirmé que le Soleil tournait autour de la Terre, cela n'a guère empêché celle-ci de tourner sur elle-même et autour du Soleil. Du coup, le théoricien peut *prendre son temps*, revenir en arrière, hésiter, avancer provisoirement une proposition en préservant la possibilité d'examiner ultérieurement la proposition inverse, d'expérimenter l'une puis l'autre, quitte à les abandonner pour en formuler une troisième.

Il en va tout autrement dans le champ politique : ici, le sujet qui réfléchit et l'objet de sa réflexion ne font qu'un. Les humains se modifient nécessairement eux-mêmes en fonction des idées, des paroles et des actes qui sont les leurs, et ils modifient aussi nécessairement les conditions dans lesquelles ils continueront de vivre. Il en résulte que toute la vie politique est *soumise au temps*, à l'irréversibilité, et que toute modification ultérieure des idées, des paroles et des actes ne pourra se réaliser que dans des conditions différentes, incluant définitivement les conséquences des précédents. C'est pourquoi la politique ne sera jamais une « science » mais toujours, selon le terme d'Aristote, un « art » (*tekhnè*). Comme toute technique, elle ne se réalise que dans la singularité et inclut toujours trop de complexité et d'aléatoire pour prétendre à une certitude absolue. Des conditions concrètes sont là, présentement, qui ne reviendront jamais à l'identique, qui seront différentes quoi qu'il arrive, que j'agisse ou non, que je décide une chose ou son contraire. Et cela vaut pour moi, citoyen ou président, comme pour les millions d'autres qui composent ma société et l'ensemble de l'humanité. Eux aussi décideront et agiront, réfléchiront et

parleront, et tout cela, absolument tout, contribuera à ce que sera ma société et à ce que sera l'humanité.

Mandela a toujours manifesté une haute conscience de cette *responsabilité* personnelle que seule la « mauvaise foi » peut me cacher à moi-même, comme Jean-Paul Sartre l'a lancé à la face de tous au lendemain de la victoire contre le nazisme. Lorsque après des années de lutte au bagne il obtient enfin un pantalon, vieux et crasseux, il le refuse si tous les Noirs emprisonnés n'en bénéficient pas. Lorsque après plus de vingt ans d'enfermement, il obtient enfin que sa famille le visite en prison, il le refuse aussi parce qu'il ne se bat pas pour améliorer sa situation personnelle mais pour la libération de son peuple. C'est aussi dans cet état d'esprit qu'il se condamna à être renvoyé de son université. Tout acte ratifie son propre principe aux yeux de tous et contribue donc à ce que ce principe gouverne la réalité humaine. Cette formulation qui peut paraître abstraite se trouve en fait dans les moindres replis de nos vies quotidiennes. C'est dans le temps que nous devons agir en opérant des choix qui façonnent durablement le monde dans lequel nous vivons. Chaque individu a sa part de cette création continue. Et comme ce monde inclut toujours et partout des contradictions mouvantes, jamais et nulle part je ne rencontrerai de situation où *une seule possibilité* se présente à moi.

Si étudiant, puis militant, puis Président Mandela n'a cessé d'éprouver cette dimension du champ politique, il n'a pu l'ignorer lorsque dans cette position, et surtout compte tenu de l'extraordinaire importance que la confiance de tout un peuple donnait à chacun de ses actes, il a dû opérer des choix. Pour comprendre en profondeur ceux qui ont concerné la Constitution de l'Afrique du Sud, il faut simplement se placer dans la situation concrète de la période qui va de sa libération en 1990 à la promulgation de la Constitution de 1996, en passant par celle de 1994. Il s'agit de démanteler définitivement le système de l'apartheid et pour cela d'établir dans le droit, totalement et de façon irréversible, le principe d'égalité, première revendication de tout le peuple noir et première épouvante du peuple blanc. Dans le même temps, on ne pouvait ignorer les inégalités matérielles insupportables qui résultaient de l'apartheid. Et il fallait assurer cette transition dans un esprit de réconciliation qui permette ensuite à la société de ne pas se disloquer comme en trop d'autres exemples de libérations coloniales. Autrement dit, c'est le point de vue de la réconciliation qui devait l'emporter, quoi qu'il arrive.

Ainsi, pour rassembler l'ensemble du peuple, Blancs compris, c'est le principe universel d'égalité qui devait subordonner les autres principes, notamment sociaux. Un autre choix était possible : établir dans la pratique un rétablissement économique et social des droits des Noirs trop longtemps violés, et subordonner l'égalité juridique universelle à ce retour somme toute légitime sur ces milliers de décisions racistes autoritaires et parfois criminelles. Mais il était évident que cette seconde possibilité était explosive : elle supposait une coercition violente sur les Blancs qui avaient agi de façon violente sur les Noirs. Ce juste retour des choses impliquait donc le renoncement à toute réconciliation ultérieure et l'enclenchement de vengeances réciproques, déguisées ou non en procédures juridiques. Or Mandela ne pouvait admettre à propos des spoliations matérielles ce qu'il avait refusé à propos des crimes. Le choix de la réconciliation, on l'a vu, ne peut être réduit à une sorte de pardon moral ou religieux, ni à un reste de la tradition tribale de l'*ubuntu*. S'il est de toute évidence lié à tout cela, il a pris avec Mandela la forme d'une authentique création philosophique et politique. Abandonner le principe de réconciliation, qui passait en l'occurrence par la suprématie du principe constitutionnel d'égalité juridique, c'était choisir une Constitution incluant une violence sociale réversible à l'infini au gré des rapports de force.

C'est pourquoi, dans la Constitution sud-africaine, on en vint à écarter ce qui aurait traduit les rapports de domination de classe. C'est pourquoi, si cette Constitution reprend l'essentiel du contenu de la Charte de la liberté, elle ne reprendra pas ce qui, dans cette Charte, incluait les revendications liées aux dominations violentes de caractère social et économique. Il fallait opérer un choix, dans une période et à un rythme historique donnés, et ce choix fut celui de la réconciliation sur la base d'une société enfin régie par un droit universel. Et c'est pourquoi, de ce choix entre d'un côté égalité et réconciliation, et de l'autre coercition sociale pour reprendre ce qui avait été volé et violence, il ne restera dans la Constitution qu'un ensemble de *silences* : la nécessité future d'une réduction des inégalités matérielles sous forme de discriminations positives sera admise, chacun faisant semblant de ne pas voir que cela contredisait le principe universel d'égalité juridique. Quant au reste, à la nécessité historique non seulement de revenir sur les inégalités engendrées par l'apartheid, mais de déconstruire le système d'exploitation économique qui ne cesse de les enfanter, ce sera affaire de luttes sociales et politiques, comme partout ailleurs dans le monde : jamais

la question de l’exploitation ne sera réglée par une Constitution. Et en inscrivant dans la Constitution tous les droits civiques et sociaux dont ont besoin les luttes sociales pour se déployer librement, on a tout simplement créé les conditions les meilleures pour que le peuple écrive sa propre histoire. Car ce sont les peuples, et non les lois, qui meuvent l’histoire des sociétés. Tout autre point de vue, sous couvert de radicalité révolutionnaire, n’a jamais abouti qu’aux désastres humains qui découlent toujours des méthodes violentes et étatiques de gouvernement.

Si bien que si, en apparence, le choix de Mandela et de la plupart des responsables de l’ANC a relevé d’un juridisme abstrait, en réalité, il n’en est rien. Ce n’est pas parce que la Constitution n’a pas pour objectif d’abolir les contradictions de classe qui ont organisé économiquement et socialement l’apartheid qu’elle constitue un obstacle à cet horizon des pratiques populaires. On ne peut confondre les différents niveaux de l’action politique ni les rythmes temporels qui les régissent. Les souffrances vécues comme autant d’urgences ont pu s’exprimer dans le processus de « Vérité et Réconciliation ». Mais nul ne pourra jamais, en Afrique du Sud comme en France ou en tout autre pays, transformer le système social qui engendre les souffrances sociales à la place du peuple et encore moins contre lui. Le XXe siècle l’a assez démontré pour que l’on ne s’aventure plus dans ces impasses. Il reste, en Afrique du Sud comme ailleurs, à inventer les voies de ce dépassement. Et l’on peut considérer qu’en accordant à l’activité citoyenne collective une place prépondérante tout au long de la lutte contre l’apartheid, puis pendant la transition vers la nouvelle Afrique du Sud, puis dans la Constitution elle-même, Mandela et ses compagnons ont réalisé tout ce que la situation rendait possible et nécessaire. Du moins à l’intérieur de la suprématie absolue accordée au principe de réconciliation. C’est en ce sens que la Constitution de 1996 est incompréhensible si l’on n’explore pas préalablement ce principe. Cette continuité essentielle entre principe de réconciliation et Constitution, Mandela a voulu la rendre visible et audible dans chacun de ses actes. C’est ainsi que dès 1993, il a tenu à annoncer officiellement l’accord réalisé sur la première Constitution dans les trois langues qui avaient si longtemps structuré les discriminations colonialistes et racistes : le xhosa, l’anglais et l’afrikaans. De même, il avait tenu à ce que le drapeau de la nouvelle Afrique du Sud soit le mélange des anciens ennemis : le noir, le vert et le jaune du drapeau de l’organisation de libération des Noirs s’y trouvent

symboliquement mariés au rouge, au blanc et au bleu des drapeaux anglais et néerlandais. Et c'est dans le même esprit qu'en 1994, lors de son investiture comme président, Mandela a pris par le bras l'ancien président De Klerk pour un bain de foule commun. Dans les moindres détails comme dans son contenu, tout ce qui entoure cette Constitution fut placé sous le signe de l'universalité juridique qui seule pouvait garantir les conditions de la réconciliation, et ne fut jamais conçu comme un outil de pouvoir propre à supprimer les privilèges économiques et sociaux accaparés par les Blancs grâce à l'apartheid. On n'y trouve pas trace d'un contenu de classe visant à révolutionner les rapports sociaux.

Dès lors, et certains ne s'en sont pas privés, on pourrait considérer que les choix qui ont présidé à la rédaction de la Constitution de l'Afrique du Sud attestent une inspiration extérieure et même opposée à la pensée de Karl Marx. Or, Nelson Mandela s'en est réclamé sans ambiguïté, comme il n'a cessé de préciser qu'en revanche il n'avait jamais été « communiste ». Tout cela mérite quelques éclaircissements, qui seront l'objet du chapitre suivant.

---

1 Dans la neuvième note (note i) de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op. cit*.

2 Hannah Arendt, *Journal de pensée, op. cit.*, tome 1, avril 1951, § 26.

3 Cf. Noëlle Lenoir, « Le nouvel ordre constitutionnel en Afrique du Sud », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 1, décembre 1998.

4 Sur tous ces points, cf. Xavier Philippe, « La démocratie constitutionnelle sud-africaine : un modèle ? », *Pouvoirs*, n° 129, 2009.

5 Il est – peut-être – prometteur que cette façon de placer les citoyens au cœur de la conception d'une nouvelle Constitution ait inspiré le peuple d'Équateur en 2008-2009, puis celui de l'Islande en 2011. Lire à ce sujet Albert Ogien et Sandra Laugier, *Le Principe démocratie*, Éd. La Découverte, 2014, p. 35-54

Chapitre 10

Marxiste ?

L'un des arguments les plus répétés en Afrique du Sud pour justifier la répression la plus brutale contre l'ANC, et qui fut aussi le prétexte officiel du soutien des pays occidentaux au régime raciste de Pretoria, consistait à accuser Mandela et ses compagnons de « communisme ». Le climat de l'époque donnait à cette accusation la valeur suprême qui justifiait tous les massacres et le soutien aux régimes dictatoriaux les plus cruels sur tous les continents. C'est ce climat qui a conduit Mandela à s'exprimer publiquement sur son rapport au « communisme » et au « marxisme », d'une façon qui tranche avec les termes du débat alors dominant. Était-il « marxiste » ? Pour comprendre cette question, il faut comme toujours se placer même sommairement dans le contexte qui fut le sien.

Ce qui rend la chose particulièrement difficile, c'est que, pour y parvenir, il est nécessaire de faire effort pour se débarrasser non seulement des caricatures que les antimarxistes véhiculaient sur l'œuvre de Marx, mais aussi des interprétations erronées, délibérément ou non, que la plupart de ceux qui se réclamaient de Marx répandaient dans leurs écrits et dans leurs pratiques. D'autant que cet écart demeure pour l'essentiel aujourd'hui dans les représentations dominantes. En effet, si l'on entend par « marxisme » une lutte pour édifier un État imposant d'en haut un système social détruisant les rapports d'exploitation de classe et réprimant ceux qui s'y opposent, soumettant à cette fin tous les moyens, refusant l'idée même de droits humains universels, alors il est évident que toute la vie et toute la pensée de Mandela sont en contradiction totale avec cette conception

politique. On l'a vu, la suprématie du principe de conciliation l'a même conduit à soutenir une Constitution qui, pour l'essentiel, soumet l'égalité matérielle à l'égalité juridique. En revanche, autour de Mandela, beaucoup de ses compagnons, et pas seulement les communistes sud-africains, privilégiaient l'objectif d'une révolution des rapports sociaux lesquels, il est vrai, recoupaient fortement la domination raciste des Blancs sur les Noirs. Et Mandela a toujours refusé de dire un mot négatif sur les communistes sud-africains, parmi lesquels se trouvaient la plupart des Blancs opposés à l'apartheid, et qui luttèrent toujours avec héroïsme aux côtés de l'ANC. C'est cette complexité du point de vue de Mandela qui rend sa position intéressante. Jamais il ne revendique l'idée de lutte des classes, d'État prolétarien, d'État socialiste ou communiste, et cependant, il revendique celle d'exploitation de classe, de socialisme et la référence à l'œuvre de Marx. Faut-il y voir une série de précautions tactiques, une désinvolture vis-à-vis des questions doctrinales, ou bien au contraire, une authentique position théorique, qu'il refuse de réduire aux autres positions alors dominantes ?

C'est face à ses juges que le 20 avril 1964, au procès de Rivonia, il va décider de formuler en termes clairs quel rapport il entretient avec le « communisme ». Il explicite clairement les raisons de cette mise au point : les dirigeants sud-africains ne cessent d'accuser ceux qui luttent contre l'apartheid d'être en réalité manipulés par l'« étranger », ce qui veut dire à l'époque les pays socialistes et leurs alliés dans le monde entier. C'est contre cette propagande qu'il se trouve dans l'obligation de se situer. Dans cette déclaration, il se démarque des communistes sur la question précise de la démocratie et du système parlementaire occidental, qu'il ne considère pas comme insignifiant et qu'il admire au contraire. Il insiste notamment sur tout ce que l'histoire a légué du point de vue des droits humains universels. Ce qui, à l'époque, recouvre un réel désaccord puisque l'Union soviétique et les partis qui suivaient ses conceptions avaient été jusqu'à refuser l'idée de « droits universels » adoptée par l'ONU au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au profit de celle de « droits internationaux », qui permettait à chaque pays de régler à sa façon (et on sait de quelle façon il s'agissait) la question des droits de l'homme à l'intérieur de ses frontières. Sans principe universel.

Mais dans cette déclaration au tribunal, Mandela, s'il dément être « communiste », revendique l'idée d'une « société sans classes » et se réfère

pour cela à ses « lectures marxistes ». Car Mandela, avant même sa période clandestine et lors de ses voyages dans d'autres pays d'Afrique, s'est procuré de nombreux livres qu'il a dévorés, parmi lesquels plusieurs œuvres de Marx, et il évoque souvent aussi ses conversations avec des communistes et des marxistes. Il se définit donc comme une sorte de marxiste non communiste et admirateur des conquêtes démocratiques occidentales, ce qui surtout à cette époque en fait un être très original.

Mais ce qui va à ses propres yeux le définir le plus précisément, ce sont ses racines africaines dont il déclare aux juges tirer une grande fierté. S'il aspire à abolir les dominations de classes, s'il déclare agir pour « une sorte de socialisme », c'est d'un côté en raison de ses lectures de Marx, d'un autre côté par « admiration pour l'organisation des premières sociétés africaines dans ce pays ». L'enfance, toujours l'enfance, qui a structuré ses conceptions. Il va d'ailleurs se définir comme un « patriote africain » qui pense et agit avant tout en réaction aux obstacles que lui et son peuple rencontrent en Afrique du Sud. Et pour détruire ces obstacles et gagner en liberté, il s'approprie toutes les idées qui lui paraissent de nature à y contribuer, de l'Est comme de l'Ouest précise-t-il, avant de proclamer sa volonté de n'être « lié à aucun système ».

Ce point de vue sera le sien toute sa vie.

En fait, jusqu'à la fin des années 1940, Mandela ressent plutôt une hostilité vis-à-vis des communistes sud-africains. Mais d'innombrables discussions avec des membres du Parti communiste d'Afrique du Sud qui participaient à la direction de l'ANC, tout particulièrement avec son secrétaire général Moses Kotane, ont de son propre aveu rendu de plus en plus difficile cette opposition, qu'il qualifiera de « préjugé ». D'autant que sur le terrain de la pratique, leur entente était irréprochable. C'est donc dès le début des années 1950 qu'il a lu les œuvres de Marx, Engels, Lénine, Staline, Mao Zedong, et tout particulièrement le *Manifeste* et *Le Capital*, dont il raconte l'épuisante étude. C'est au cours de ces lectures qu'il découvre un lien entre l'idée marxiste d'une société sans classes et les sociétés traditionnelles de son peuple, dont il a intériorisé les règles de fonctionnement dans sa prime jeunesse. Il y voyait un même sens du partage, et fut tout particulièrement séduit par la proposition marxiste d'un passage d'une rétribution selon les capacités de chacun, à une rétribution selon les besoins de chacun. Ce qui le frappa, au cœur même du *Capital*, au

cœur de l'analyse marxiste de l'économie capitaliste, c'est la découverte d'un ensemble conceptuel qui éclairait d'une façon nouvelle les formes d'exploitation et de domination des Blancs sur les Noirs en Afrique du Sud. Entre la situation spécifique dans laquelle il luttait et cet édifice rationnel de portée plus générale, il découvrait donc à la fois une cohérence qui l'empêchait d'avoir à choisir entre le nationalisme africain et le marxisme, et le moyen d'analyser tout ce qui spécifiait la situation concrète singulière de l'apartheid sud-africain. Dès lors, à ceux qui lui demandaient s'il était marxiste ou patriote sud-africain, il répondait qu'il ne voyait pas entre ces deux positions la moindre contradiction, et à ceux qui prétendaient que les communistes utilisaient l'ANC, que l'ANC utilisait aussi les communistes.

On le voit, Mandela ne cesse de faire coïncider deux idées : il n'est pas communiste, mais le marxisme fait partie de sa pensée. Et visiblement, la juxtaposition des deux propositions lui tient à cœur. Au procès de Rivonia, il ira jusqu'à utiliser une comparaison radicale : l'ANC et le Parti communiste sud-africain coopèrent dans la lutte contre la domination blanche, tout comme les États-Unis et l'Union soviétique ont fait alliance contre le nazisme, ce qui ne faisait pas de Roosevelt un communiste. Pour mesurer le sens et la portée de ces distinctions et de ces comparaisons, il faut se replacer dans le contexte de la loi sud-africaine. Celle-ci non seulement interdisait toute adhésion au « communisme », mais stipulait aussi que quiconque s'opposait au gouvernement était passible de l'inculpation de « communisme défini par la loi », même sans être « communiste ». C'est ce qui valut à Mandela et plusieurs compagnons une condamnation à neuf mois de travaux forcés en 1952, avec une sorte de sursis de deux ans, grâce à l'honnêteté d'un juge, et malgré la trahison odieuse et pitoyable du président général de l'ANC, le Dr Moroka. Cité à la barre du tribunal, celui-ci déclara renoncer à l'idée d'une égalité possible des Blancs et des Noirs et dénonça les accusés comme « communistes », ce que même le juge ne pouvait croire.

La chose est établie : Mandela ne fit jamais partie des « communistes », même s'il ne cessa jamais de lutter avec eux et de les défendre sans réserve comme alliés sincères et fidèles. Mais cette alliance solide autour d'objectifs communs ne se limitait pas à cette visée tactique dans l'esprit de Mandela, qui conçut personnellement un lien essentiel entre l'œuvre de Marx, les traditions africaines les plus anciennes et le principe de réconciliation auquel il donne une portée moderne. C'est en harmonisant

ces idées avec les convictions chrétiennes et gandhistes qui animaient beaucoup de patriotes autour de lui que Mandela en vint à symboliser dans le monde entier un certain état d'esprit : une conception de l'action pour la libération humaine qui n'exige de personne ni adhésion à une pensée déjà construite, ni renoncement à quelque conviction que ce soit. C'est en plaçant son combat au niveau de celui de tout homme à toute époque, contre tout ce qui opprime ou exploite, tout ce qui entrave l'épanouissement des capacités humaines, que Mandela a su toucher un à un des millions d'êtres singuliers en Afrique du Sud et sur l'ensemble de la planète. Il a d'ailleurs explicité maintes fois cette conception philosophique générale, incarnée dans une foule d'actes tout au long de sa vie, par exemple en 2000 à Londres : « Mon inspiration, ce sont les hommes et les femmes qui émergent à travers le globe, ceux qui ont choisi le monde comme théâtre de leurs opérations et qui combattent, où qu'ils soient, les conditions socio-économiques néfastes au progrès de l'humanité. » S'inspirer non d'une doctrine pour guider la transformation du monde, mais de ce que les humains eux-mêmes font émerger dans le monde, au cœur de contradictions qui sont « une composante essentielle de la vie ». Pas les « grands hommes » ou les théoriciens, mais les personnes qui agissent anonymement, individuellement ou collectivement, pour dépasser l'état des choses existant. Ce refus de tout principe théorique *a priori* qui conduirait à définir des « identités » politiques propres à unir ou à diviser, est très exactement à la fois une démarche étrangère pour l'essentiel à ceux qui se réclament alors du « communisme » et une idée qui se trouve au cœur de toute la démarche de Marx lui-même. Raison pour laquelle sans doute Mandela ne cesse de se démarquer des premiers tout en se réclamant de l'œuvre du second. Mais pour comprendre ce paradoxe apparent, il faut clairement voir que s'il y a là une contradiction, elle ne réside pas en Mandela mais dans l'histoire du « communisme » et peut-être, plus fondamentalement, de la philosophie politique dans son ensemble[1].

Depuis des millénaires, les souffrances humaines ont suscité de grandes visions philosophiques, littéraires ou religieuses alimentant l'espérance dont ont besoin toute vie et toute action pour se donner un sens, c'est-à-dire à la fois signification, valeur et direction à suivre.

Des « Jardins d'Alkininoos » d'Homère ou de l'« Âge d'or » d'Hésiode dans l'Antiquité archaïque, jusqu'à l'ensemble des doctrines dites «

utopistes » du XIX[e] siècle, avec Owen, Ruge, Stirner, Hess, Weitling, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Cabet, Blanqui et bien d'autres, c'est par centaines sans doute qu'il faut compter les représentations de tel ou tel avenir possible et souhaitable. Quelle qu'ait pu être la pertinence pratique de ces représentations, elles ont eu le mérite de maintenir ouverte, de mille manières, l'imagination d'une humanité qui sur la base de ce qui est *commun* délivrerait enfin les individus de ce qui les divise, les plonge dans la misère et l'oppression. C'est même là le propre de toute pensée et de tout engagement politique : après avoir ressenti ce qui s'avérait insupportable dans le présent, on en vient forcément à se demander quel futur serait de nature à dépasser cette situation. Ces deux temps de la politique, critique du présent, puis imagination d'un futur en rupture avec lui, sont communs aux moindres discussions quotidiennes et aux œuvres philosophiques les plus théorisées. On peut même se demander comment il pourrait en être autrement. Or, on l'a évoqué précédemment à propos de Platon ou Rousseau, toutes les constructions intellectuelles édifiées selon cette démarche se sont heurtées à un troisième temps, le plus important : comment faire pour passer du présent que l'on veut dépasser au futur propre à y parvenir de façon souhaitable ? C'est précisément sur ce point que les doctrines politiques révèlent leurs contradictions et leurs limites. Il apparaît en effet évident, dès la *République* de Platon par exemple, que sans l'action du peuple lui-même, aucune transformation sociale n'est possible. Il apparaît tout aussi évident que ce peuple agit selon ses représentations du monde, que celles-ci se forment à partir de l'expérience quotidienne de la société où l'on vit et qu'elles se transmettent de génération en génération. Si bien que tout être humain qui aspire à changer le monde se heurte à une véritable muraille pratique : si le peuple a besoin d'être libéré de mille et une contraintes, lui seul peut y parvenir mais il constitue lui-même son premier et principal obstacle. Et c'est bien la conscience de cette contradiction qui constitue le réservoir inépuisable de tous les fatalismes. Même si la chose peut paraître surprenante, c'est peut-être chez Marx que cette contradiction est formulée de la façon la plus aiguisée si l'on juxtapose deux de ses affirmations les plus célèbres : « Ce sont les hommes qui font l'histoire », et : « Dans toute société, l'idéologie dominante est celle de la classe dominante. » Si l'on en restait là, les peuples demeureraient éternellement prisonniers du système d'idées qui justifie la société où ils vivent, et il n'y aurait donc pas d'histoire, mais l'éternelle

reconduction de la société existante. Mandela a pris toute la mesure de cette contradiction et c'est pour cette raison qu'il a choisi une voie de transformation qui, loin de subordonner le peuple à une doctrine, construit cette doctrine sur la base de ce que le peuple porte déjà en lui, dans ses pratiques et ses traditions. Mais il faudra y revenir.

Critiquer le présent, imaginer un autre avenir, poser la question du passage du premier au second : raisonner selon cet ordre peut paraître aller de soi, mais cela implique une série de conséquences. Si l'on construit dans la théorie un futur qui répond aux questions posées par la société présente, ce futur, par définition, ne résultera pas de la pensée et de l'action du peuple lui-même. Ainsi, il ne pourra advenir que si l'on parvient à convaincre le peuple qu'il est bon pour lui et qu'il vaut donc la peine de lutter pour le réaliser. On se propose donc de soumettre le présent à ce futur idéal. Il n'est certes pas exclu qu'un certain nombre de citoyens finissent par adhérer à ce modèle imaginé hors d'eux, mais on voit mal pourquoi et comment un peuple, ou au moins une grande partie de celles et ceux qui le composent, se reconnaîtraient dans une société imaginée sans eux. D'ailleurs, comme dans un peuple donné coexistent ou même se contredisent plusieurs visions différentes de l'avenir souhaitable, il est impensable que l'une d'entre elles, soudainement, s'impose avec tant d'évidence que le peuple rassemblé décide de le réaliser en le substituant à l'état des choses existant. Du coup, chez la plupart des théoriciens, si la critique de la société en place est aisée, tout comme la représentation du système social de nature à améliorer le sort des gens, en revanche l'inertie populaire va vite apparaître comme l'obstacle majeur au progrès social. On le voit chez Platon, mais aussi chez Rousseau et chez l'essentiel des doctrinaires du XIXe siècle. La plupart d'entre eux en viendront donc, pour soumettre le présent au futur qu'ils ont conçu, à osciller entre l'attente résignée qu'advienne cette société meilleure et la tentation d'imposer de façon minoritaire et forte au peuple le système qui lui convient. C'est en en faisant l'expérience qu'il sera conduit à y adhérer. La prédominance du modèle futur sur le présent induit ainsi une invitation à faire prédominer le haut sur le bas, l'État sur le peuple. N'est-ce pas là ce qui, au siècle dernier, a transformé les espérances de peuples entiers en déconvenues plus ou moins dramatiques ? D'autant que ces peuples, en manifestant alors leur créativité dans des pratiques diverses de portée émancipatrice, ont alors subi des répressions étatiques. C'est de cet esprit de système *a priori* que Mandela s'est méfié le plus, répétant sans

cesse qu'aucune identité commune préalable ne devait limiter les possibilités de rassemblement, *y compris avec les ennemis*, sous peine de ne jamais pouvoir ensuite construire ensemble la société nouvelle, non pas modélisée mais créée pas à pas. Or l'idée du « communisme » qui prédomine dans la période suivant la Seconde Guerre mondiale n'a rien à voir avec cette préoccupation de Mandela, lequel pourtant l'a bien découverte chez Marx.

L'œuvre de ce dernier, rédigée au fil des événements et des débats du cœur du XIXe siècle, comprend de façon enchevêtrée des idées théoriques majeures, de portée universelle, et des considérations liées aux épisodes singuliers qui les ont suscitées. Ainsi, chaque répression des mouvements ouvriers fait apparaître comme improbable la possibilité d'une transformation démocratique de la société. Mais surtout, la forme que prend peu à peu la révolution de 1917 et ses développements en Russie passeront vite pour la seule voie concevable de dépassement du capitalisme. Alors, quiconque s'écartait de ce processus historique singulier érigé en modèle universel passait aussitôt pour un adversaire du « marxisme » et du « communisme ». C'est ainsi que s'est formée l'idée d'une « identité » communiste excluant tout ce qui en différait, et que la moindre différence est devenue prétexte à division, contradiction et exclusion ou répression. Cette façon de creuser des écarts infranchissables entre des personnes qui luttaient pour les mêmes objectifs généraux est devenue le fonctionnement courant de ce que l'on appela le « communisme ». C'est en connaissance de cause que Mandela a toujours tenu à se démarquer de cette appellation, tout en agissant avec ceux qui la revendiquaient, parce que, sur le terrain de la pratique, il vérifiait qu'ils *vivaient* leur engagement d'une façon infiniment plus riche qu'ils ne le *concevaient*.

On ne peut savoir avec précision ce que Mandela a vraiment lu de l'œuvre de Marx, en dehors du *Manifeste* et du *Capital*, ni même s'il a pu avoir en main *Le Capital* en version intégrale. Lorsqu'il évoque son étude des œuvres complètes de Marx, on ne peut affirmer que cela comportait par exemple sa correspondance ou *L'Idéologie allemande*. Quoi qu'il en soit, comme il le répète lui-même, il a lu Marx non pas de façon académique ou pour renforcer sa culture personnelle, mais pour y trouver des outils intellectuels propres à nourrir sa lutte pour la libération des Noirs d'Afrique du Sud. Ce qui n'est certes pas la plus mauvaise manière de lire cet auteur.

Or ce qui frappe, c'est que bien des formules de Mandela recoupent étrangement ce que Marx a peut-être apporté de plus créatif en philosophie politique, et que justement les « communistes » de l'époque ignoraient ou refusaient de la façon la plus catégorique. Et ce, tout particulièrement, sur la question décisive de l'identité, de la systématisation *a priori* du futur, de la place du peuple dans le processus révolutionnaire, c'est-à-dire de la définition même que Marx donne du « communisme ».

Contrairement à une caricature tenace qui domine encore aujourd'hui, Marx n'entend pas par « communisme » un État, une société, un modèle, ni un « idéal » à réaliser. C'est essentiel : si le « communisme » est une théorie *a priori* de ce que la société *doit être*, et que le peuple doit donc *apprendre* pour le *réaliser* au bout de ses luttes, alors on se condamne à sombrer dans les mêmes contradictions que Platon, Rousseau et l'ensemble de ceux que l'on appelle les « socialistes utopiques » du XIXe siècle. Pour donner réalité à cette sorte de modèle de société, il faudrait que le peuple y adhère dès à présent, or il est majoritairement prisonnier des conceptions qui éternisent la société de classes dans laquelle il vit. Il faut donc qu'une *avant-garde* minoritaire mène le combat pour convaincre le plus de monde possible et, face aux armes répressives de ceux qui font obstacle, réussir à prendre le pouvoir et bâtir un État capable de transformer la société dans l'intérêt du peuple. Celui-ci fera alors l'expérience des bienfaits de ce nouveau système et voudra le conserver mais, si certains s'y opposent, il faudra bien *au nom du peuple* les en empêcher. Tel est le schéma que, tout au long du XXe siècle, les héritiers et partisans de la révolution de 1917 cultiveront et enseigneront. C'est ce même schéma que mettront autoritairement en pratique, du sommet de l'État, ceux qui s'autoproclameront « communistes » et « marxistes ». C'est ce que d'une façon commode mais réductrice on nommera « stalinisme », mais qui sera perpétué après la mort de Staline par une partie largement dominante des militants et théoriciens « marxistes ». Modèle futur à assimiler, identité autour de cette doctrine, dénonciation du « droit abstrait » et de l'idée mystificatrice de « droits humains universels », rôle finalement déterminant accordé à l'État, dont Marx n'avait pourtant cessé de prôner l'extinction progressive. Tels sont les corollaires de toute conception du « communisme » qui en fait un « idéal » et un état de la société future à réaliser. C'est en quelques mots ce qu'autour de Mandela on entend par « communisme », et qui est absolument incompatible avec sa vision fondamentale de la

libération humaine.

Or il se trouve que c'est très exactement ce que Marx, dès le début de ses réflexions philosophiques et politiques sur le « communisme », dénonce, réfute, refuse, quoi qu'en aient dit et écrit ses « disciples ». Dès 1843, il voit bien que tenter de s'unir et de lutter autour du modèle théorique d'une société future, c'est certes nourrir l'espérance et refuser la fatalité du présent, mais c'est aussi creuser entre cette espérance et sa satisfaction un fossé infranchissable, et dresser entre quelques doctrinaires et le reste du peuple une barrière qui les rend étrangers les uns aux autres. Dès lors, il ne s'agit plus pour Marx de construire ce que le futur *doit être*, mais de décrypter tout ce que le présent, le peuple tel qu'il est et agit, renferme de *possibilités concrètes* pour créer un futur émancipateur. La question n'est plus de faire table rase du passé au nom d'un futur radieux, mais de faire table pleine du présent pour inventer pas à pas ce futur. C'est ce qu'il écrit à Arnold Ruge en 1843 : « Nous ne nous présentons pas en doctrinaires avec un principe nouveau : voilà la vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés en son sein. » Autrement dit, c'est toujours au présent, dans les foules des femmes et des hommes qui souffrent, agissent, discutent et réfléchissent, se résignent ou se révoltent, s'unissent ou se divisent, que le futur se forme et se transforme. Qu'on le veuille ou non. Et quoi qu'en disent les théories. C'est donc dans ce présent divers, mouvant, contradictoire qu'il faut agir et penser la transformation sociale. Telle est la réflexion de Marx dès le début de son œuvre et tout au long de sa vie. C'est pourquoi il consacrera des milliers de pages à la compréhension du présent, et si peu, quelques-unes seulement, au fameux « communisme ».

Comment le définit-il ? L'une des rares définitions qu'il se risque à en donner figure dans *L'Idéologie allemande* de 1845. Il y précise d'abord ce que le « communisme » *n'est pas* : il n'est pas « un état qui doit être créé » ni un « idéal sur lequel la réalité devrait se régler ». La chose est claire : ce que l'on entend autour de Mandela sous le mot « communisme » n'a rien à voir avec ce que Marx entend par là. Quel est alors le sens de ce mot ? Marx ajoute que le communisme est « le mouvement réel qui abolit l'état actuel », c'est-à-dire tout ce que les humains, depuis toujours, par exemple les premiers chrétiens en lutte contre l'esclavage ou les paysans qui luttèrent contre le servage, ont déployé d'efforts pour combattre ce qui les opprimait et les exploitait.

C’est très exactement ce que Nelson Mandela a pu lire dans le *Manifeste*. Il n’y trouve pas de « modèle » qu’il pourrait appliquer servilement à l’Afrique du Sud ni de doctrine dont il faudrait convaincre le peuple sud-africain, mais une conception du « communisme » qui correspond bien à sa vision des choses : « Les propositions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, sur des principes inventés ou découverts par tel ou tel utopiste. Elles ne sont que l’expression générale des rapports effectifs d’une lutte de classes qui existe, d’un mouvement historique qui s’opère sous nos yeux. » Il y a en Afrique du Sud comme partout et depuis des millénaires des contradictions *réelles*, des oppressions et exploitations *réelles*, un peuple *réel* avec sa diversité dont nul ne peut faire abstraction et des aspirations et actions qui fabriquent de l’avenir. Cet avenir est *latent*, il ne s’agit que de le *manifester*. C’est ce que Mandela et ses camarades ont fait en associant le peuple à la rédaction de la Charte de la liberté et en lançant les campagnes d’insoumission. C’est ce qu’ils feront avec la commission Vérité et Réconciliation comme avec l’écriture collective de la Constitution. Écriture collective mais qui n’inclut pas n’importe quoi : des valeurs émancipatrices définiront le *sens* de cette œuvre populaire. Contre tous ceux qui autour de lui voulaient dessiner *a priori* l’Afrique du Sud de demain, et qui donc se déchiraient entre eux autour de cette vision, Mandela a débattu et l’a emporté, en faisant du peuple présent, dans l’arc-en-ciel de sa diversité, le maître qui crée son propre avenir. Cet avenir ne sera donc jamais aussi « parfait » que les modèles théoriques, mais il aura l’avantage sur eux de pouvoir exister. Mandela incarne donc très précisément ce que Marx entendait par « communisme » et ne se démarque des « communistes » qu’il côtoie que parce qu’ils ne correspondent pas, dans la doctrine, à l’œuvre de Marx. En revanche, *dans la pratique*, ils *manifestent* autant que Mandela ce que Marx entendait par « communisme ». D’où la position de Mandela : je me réclame de Marx, je ne suis pas « communiste », mais j’agis en parfaite harmonie avec les membres du Parti communiste sud-africain. Il se trouve que, finalement, Mandela est, dans ses discussions avec ses compagnons et ses alliés, dans une situation assez proche de celle de Marx à Londres en 1848. Marx y rejoint des représentants des *trade unions* d’Angleterre, des lassalliens d’Allemagne, des proudhoniens de France, d’Espagne, de Belgique et d’Italie, d’une foule de mouvements ouvriers et de théoriciens réunis en Angleterre pour adopter un texte commun qui unisse et renforce leurs luttes et leur rayonnement. Or avant

l'arrivée à Londres de Marx, les participants à cette réunion ont rédigé une « Profession de foi » communiste conçue comme un catéchisme. Un futur à apprendre par cœur en quelque sorte. Puis Engels lui-même avait rédigé des *Principes du communisme*, définissant celui-ci comme une « théorie qui enseigne les conditions de la libération du prolétariat ». « Enseigner » : on ne pouvait plus clairement affirmer la prétention d'écrire à la place du peuple sa propre histoire. C'est contre ces conceptions et ces prétentions que Marx a écrit en y associant Engels le célèbre *Manifeste du parti communiste* qui a tant influencé Mandela, de son propre aveu. « Parti » : puisqu'il n'y a pas alors de « Parti », le mot signifie « prendre parti pour ». « Communiste » : cela recouvre non pas une identité déjà construite mais la participation au processus général de libération humaine. « Manifeste » : il ne s'agit pas de publier ce que l'on doit penser, mais de *rendre manifeste* par un texte cohérent ce qui *existe de façon latente* dans la réalité des luttes populaires. Et le futur ne sera rien d'autre que le résultat de l'ensemble de ce processus existant. Tout ce *Manifeste* traduit la définition que Marx donnait du communisme dès 1843. Et cette démarche convient totalement à Mandela, comme au chrétien Desmond Tutu et aux disciples de Gandhi, comme elle est de nature, potentiellement, à convenir aux Blancs d'Afrique du Sud lorsqu'ils réaliseront à quel point ils ont besoin d'être libérés de leur situation d'oppresseurs. C'est de façon absurde et contraire à la pensée de Marx que ceux qui se baptiseront « communistes », comme si une telle « identité » avait un sens, désigneront comme « non-communistes » ceux qui – comme Mandela – refuseront de s'enfermer et d'enfermer les autres dans une quelconque « identité ». Mandela n'a pas besoin de doctrine en « -isme » ni pour pratiquer ses combats ni pour situer les autres, fussent-ils des ennemis violents. Mais pour autant, il ne dit pas et ne fait pas n'importe quoi. À travers chacun de ses actes, il *crée*, comme le peintre *crée* touche après touche son œuvre, sans avoir pu la concevoir vraiment dans sa pensée avant de la réaliser sur la toile. Ce n'est pas parce qu'un peintre ne réalise pas un modèle déjà conçu qu'il peint *n'importe quoi*, gratuitement, remarquait Jean-Paul Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*. En politique comme en art, il n'est de créativité que présente. Nul ne peut donc espérer s'accrocher à une « vérité » déjà formée puisque c'est en la créant qu'on la fait devenir vérité de ce monde. C'est ce qui, on le verra, conduit Mandela à placer le dialogue sincère au cœur de toute sa pratique politique, car tout dialogue sincère suppose chez chaque interlocuteur un abandon de

la prétention à détenir seul la vérité qui vaut pour tous. À la même période historique, et contre tous les dogmatismes et idéaux accrochés à un avenir radieux modélisé, qui sont de fait accaparés par quelques-uns, un autre philosophe, Maurice Merleau-Ponty, reprenait la métaphore artistique : « Le mouvement révolutionnaire, comme le travail de l'artiste, est une intention qui crée elle-même ses instruments et ses moyens d'expression[2]. » Idée qu'il exprimera plus limpidement encore quelques années plus tard, comme nous l'avons dit plus haut : « Notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou bien ce n'est pas au vrai que nous allons[3]. » Aucune formule sans doute ne définit avec autant de pertinence la philosophie en actes de Nelson Mandela, qui s'organise autour d'une dialectique entre principes universels et soumission au mouvement populaire, double lumière pour s'orienter dans ce que Hannah Arendt appelait l'« obscurité des affaires humaines[4] ».

Cette philosophie en actes est d'autant plus solide qu'elle s'enracine, on l'a vu, dans toute son expérience d'enfance. Ce n'est pas sans raison qu'il ne cesse de revendiquer *en même temps* la perspective marxiste d'une société sans classes et un « patriotisme africain » héritier fidèle de l'*ubuntu*[5]. Mais ce qui probablement a permis à Mandela de conserver cette conception vivante, non dogmatique, non systématique, créatrice, de la pensée de Marx, c'est l'enfermement prolongé en prison. Hors de toute contrainte organisationnelle, hors des pratiques quotidiennes nécessaires à la vie d'un parti politique et qui supposent plus ou moins de réunir autour d'une identité, hors des endoctrinements nationaux et internationaux qui codifiaient alors les relations entre organisations révolutionnaires et de libération nationale, Mandela a dû plonger en lui-même, se domestiquer, épurer sa vision du monde. Dans une telle situation de contrainte, on ne fait fructifier sa pensée et la force de ses convictions qu'en élargissant à l'infini sa liberté intérieure.

Ainsi, par-delà les étiquettes et les visions schématiques, on peut conclure que Mandela fut « communiste » non pas au sens que l'on donne le plus souvent à ce mot, mais au sens précis que Marx lui donnait dans son œuvre et qui outrepasse les adhésions et les proclamations identitaires dont l'histoire a montré les conséquences. Comme Marx, Mandela a ainsi placé la réconciliation des hommes avec eux-mêmes au cœur de toute sa pensée.

Et c'est pourquoi sa pensée présente une authentique signification

éthique.

---

1 Je me suis efforcé de préciser cette idée dans plusieurs livres précédents, notamment dans *L'Art de prendre son temps* et *Prendre la politique avec philosophie*, et ne fais donc ici qu'en résumer le principe.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III[e] partie, chap. III, Gallimard, « Tel », 1945.

3 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie, op. cit.*

4 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1961, chap. V.

5 Il est frappant de constater que Jean Jaurès, philosophe, voyait dans la « méthode de conciliation » « l'esprit même du marxisme », dans une conférence prononcée en 1894 devant des étudiants. Cette conférence est intégralement reproduite par Jean-Numa Ducange dans Jean Jaurès, « *Le courage, c'est de chercher la vérité et de la dire* », *Anthologie d'un inconnu cèlèbre*, Le Livre de Poche, « La lettre et la plume », 2014, p. 135-157.

Chapitre 11

Une philosophie éthique

S'il n'est pas de vérité salvatrice en politique, mais si l'histoire humaine est toujours un processus collectif dans lequel chacun réfléchit, débat et agit parmi les autres, avec ou sans eux et parfois contre eux, alors il n'est pas de modèle qui puisse nous guider et nous intimer de faire ceci plutôt que cela. Un chirurgien, lui, face au corps à modifier, puise dans ses connaissances, même partielles et en évolution, de quoi éviter avec certitude tel ou tel geste et de quoi décider tel autre. On peut même imaginer que tout autre chirurgien à sa place, dans la même période, ferait, face au même corps, à peu près le même geste. Il en va de même chaque fois que la connaissance de lois de la matière, si imparfaite qu'elle soit, peut efficacement commander une opération pratique. C'est ainsi que le blé pousse, que les avions volent et que l'ordinateur sur lequel j'écris ce livre ordonne et mémorise ce texte. Encore une fois, lorsque le sujet qui pense et l'objet qui est pensé sont distincts, on

peut formuler et transmettre au travers des mots et des nombres des savoirs acquis et accumulés par toutes les générations antérieures. « Chaque génération éduque l'autre », résumait Emmanuel Kant, et chaque génération, en se heurtant à de nouveaux obstacles, modifie ce qu'elle a reçu. S'il n'y aura donc jamais en ces domaines de vérité absolue et définitive, en revanche, lorsqu'une ancienne erreur est dépassée, elle devient une erreur absolue et définitive. Jamais plus on ne démontrera que c'est le Soleil qui tourne autour de la Terre ou que les espèces vivantes ont été créées comme nous les voyons aujourd'hui, ni qu'elles ont été créées autrement que par une évolution de la matière. En va-t-il de même en politique ?

On a déjà évoqué les raisons de répondre négativement à cette question : ici, sujet et objet ne font qu'un, la façon de penser l'objet (le peuple) modifie donc cet objet, la vérité ne peut qu'être créée par les êtres humains eux-mêmes. Mais cette réponse n'est pas entièrement satisfaisante : car si tout est relatif, plus rien ne me permet de choisir entre l'humanisme et le nazisme par exemple, et par ailleurs, il ne sert à rien de connaître le passé puisque aucun modèle n'est concevable en politique. Et du coup, à quoi bon réfléchir sur Mandela et la sortie de l'apartheid ? Il faudra donc poser la question de savoir si la fin de toute idée de « vérité » en politique entraîne fatalement la réduction de l'histoire humaine à une suite d'épisodes singuliers, ou bien si tout processus social et politique singulier porte en lui, nécessairement, quelque chose d'universel. Auquel cas la réflexion

philosophique sur la politique conserve un sens. Ce sera l'objet du chapitre 12. Mais entre les réflexions qui précèdent et cette interrogation sur la part d'universel que l'on pourrait cerner dans la vie et les réflexions de Mandela, une autre question se pose, s'impose même, comme condition de réponse à cette interrogation.

La pensée et l'action de Mandela ne peuvent sans absurdité être « appliquées » ailleurs et en un autre temps parce qu'elles s'inscrivent rigoureusement dans des conditions précises et singulières, des rapports de force, des modes de pensée et des traditions qui n'existeront jamais ailleurs, et qui d'ailleurs n'existent déjà plus en Afrique du Sud, puisqu'ils ont suscité des actes qui les ont modifiés. Il n'y aura donc jamais de « mandélisme », comme il n'y a jamais eu de « marxisme » hors de caricatures. Lorsque Marx disait : « Je ne suis pas marxiste », il ne plaisantait pas mais s'amusait par cette formule à rappeler tout simplement que sa pensée était vivante. Lorsque Mandela déclare de son côté qu'il rejette tout système et toute idéologie, il ne veut pas suggérer qu'il pense et fait n'importe quoi n'importe comment, mais là encore il ne fait que souligner la *vie* de sa réflexion.

Il ne s'agira donc jamais d'*imiter* Mandela pour participer à l'émancipation d'un peuple, mais de s'en *inspirer*, de même qu'un artiste ne peut créer en *imitant* des artistes antérieurs, mais en s'en *inspirant* pour créer autre chose. C'est ainsi que Mandela s'inspire de ses traditions ancestrales mais pas pour revenir en arrière, de Marx mais pas pour répéter son texte ou les actes de ceux qui s'en sont déjà inspirés, de telle ou telle institution anglaise mais pas pour les importer en Afrique du Sud. La définitive impossibilité de tout *modèle* en politique ne nous laisse pas pour autant désarmés. Mais si de l'universel peut naître du singulier, cela suppose de la part de chacun une certaine attitude. Dans une même situation, on peut se laisser envahir et emporter par exemple par le sentiment de vengeance ou bien faire effort pour le combattre, on peut partir dans d'interminables combats pour défendre ses idées contre tous ceux qui ne les partagent pas ou bien chercher la voie dialoguée de la recherche commune, on peut se soumettre aux forces qui oppriment et menacent du pire ou bien ne pas courber l'échine et entreprendre de rester libre même au bagne. Entre l'œuvre de Mandela et les problèmes posés à tous les citoyens de la planète, il n'y a certes pas de modèle à appliquer, mais une certaine façon de vivre, de réagir, de concevoir très généralement

le rapport aux autres, qui relève d'une certaine conception de l'homme et de notre coexistence sociale, d'une certaine *sagesse* de nature *éthique*. Certes, il serait absurde et vain de vouloir *faire comme Mandela*. En revanche, chacun peut chercher à *être Mandela*. Lui-même n'a d'ailleurs cessé d'explorer son vécu, sa façon d'être face aux autres, de combattre ses tendances spontanément batailleuses qui lui faisaient mériter le nom que son père lui avait donné. Derrière le géant politique, il y a une individualité qui n'a cessé de plonger en elle pour maîtriser ses actes, et c'est cette dimension personnelle qui mérite le détour, non pour des raisons de compréhension psychologique, mais parce que *la vie même* de Mandela a produit une sagesse d'ordre philosophique qui n'est pas sans affinité avec quelques grandes traditions philosophiques, et s'avère inséparable, absolument, de sa philosophie politique.

Mais commençons par préciser ce que signifiera ici le mot *éthique*.

On ne devra pas l'entendre comme une « morale », un ensemble de devoirs et d'interdits conçus comme des exigences universelles et absolues, mais très généralement comme des valeurs liées à l'existence actuelle et qui peuvent guider l'action vis-à-vis des autres humains. Si ces valeurs ont pu et peuvent encore être liées à des croyances religieuses, ce lien n'est pas essentiel : toutes les religions ont un jour ou l'autre servi à justifier les crimes les plus massifs et les plus inhumains, et bien des athées ont pu développer et incarner dans leurs actes des valeurs éthiques de portée universelle. C'est d'ailleurs au nom du christianisme que le racisme a été institutionnalisé en Afrique du Sud, et c'est sans référence religieuse particulière que Mandela l'a combattu, aux côtés d'un archevêque et de bien des athées et de pratiquants d'une grande diversité de religions. Pour Mandela comme pour ceux de son peuple d'origine, l'éthique s'est organisée autour de l'*ubuntu*, qui d'emblée plaçait l'individu dans l'obligation d'inscrire ses actes à l'intérieur du cadre exigeant du bien-être des autres humains, parce que c'est de leur humanité que je tire la mienne. Cette façon d'enseigner l'exigence du souci des autres au nom de la tradition recoupe ainsi les conclusions les plus élevées de la réflexion éthique de philosophes comme Aristote ou Spinoza, qui fondaient sur la raison leurs principes éthiques respectifs et la démonstration que travailler au bonheur des autres est le meilleur chemin du bonheur personnel. Dans toute la tradition philosophique, par-delà bien sûr la diversité des écoles et des démarches, les réflexions sur le bonheur et sur l'éthique ont eu partie

liée, et ont commencé par distinguer le simple plaisir (qui relève d'un rapport aux objets extérieurs à moi et dont je dépends donc) et le bonheur (qui relève, dans la relation au monde extérieur, d'un rapport à moi-même et dont je tente donc d'être le maître). C'est ainsi que l'on parle d'*avoir* du plaisir, mais d'*être* heureux. C'est bien dans ces termes que Mandela décrit les choix qu'il a dû opérer à mille reprises, et notamment lorsqu'il a eu la certitude que son engagement risquait de le conduire à la mort ou au bagne pour toujours. Il ne le conçut jamais, du moins dans les réflexions qu'il en tire, comme un choix entre être heureux ou ne plus l'être, mais comme une alternative entre une recherche du bonheur fondée sur tout ce qui lui donne du plaisir (son amour, ses proches, son métier d'avocat, la possibilité d'aller et venir à sa guise dans les limites bien sûr des interdits de l'apartheid) et une recherche du bonheur dans la fidélité à ses principes humanistes et sa dignité personnelle, donc entre les quatre murs de sa misérable cellule, face à son tas de cailloux et privé de sa famille et de toute vie sexuelle. « Repousser le plaisir peut apporter une immense satisfaction », écrit-il dans une lettre de prison en 1986. Ce qui frappe lorsqu'on lit les Mémoires qu'il a tirés de ses écrits de prison, c'est cette conscience aiguë qu'il n'est pas d'autre choix possible et qu'il devra donc, pour échapper au désespoir, construire, et même joyeusement chaque fois que cela sera possible, une véritable vie à l'intérieur de ces conditions contraignantes.

Comme un stoïcien antique, il s'efforcera de distinguer ce qui désormais ne dépend pas de lui – la prison à vie – et ce qui en dépend – son rapport à soi –, rapport qui devra dominer son rapport à cette prison. Toute son existence sera guidée par cette véritable guerre intérieure contre tout ce qui, en lui, peut entraver cette conquête de soi pour vaincre la prison elle-même, et mener jusqu'au bout le combat contre l'apartheid dans ces conditions nouvelles : lutte pour une nourriture acceptable, lutte contre les mauvais traitements, lutte pour porter un pantalon, avoir des lunettes ou bénéficier d'une couverture, lutte pour répandre autour de lui la même dignité chez ses camarades mais aussi chez ses gardiens, ses persécuteurs, le gouvernement raciste lui-même à qui il adresse lettre sur lettre ! C'est ce combat permanent qu'il ne cesse de décrire comme une exploration de soi, le « Connais-toi toi-même » inscrit sur le temple de Delphes dans l'Antiquité grecque et dont Socrate fait sa propre devise philosophique. Le socle de l'éthique de Mandela, qui prolonge et approfondit l'*ubuntu*, c'est cette conviction que pour être pleinement ouvert sur les autres, il est nécessaire

de maîtriser pleinement sa propre vie intérieure. Si l'on en croit Mandela, ce n'est pas là chez lui un trait de caractère spontané. Aurait-il réussi à le façonner en lui dans le bouillonnement de la vie hors des murs de la prison ? Sans doute pas à ce point. C'est ainsi qu'un jour, perdant le contrôle de soi face à la bêtise cruelle d'un gardien, il considère sa propre colère « comme une défaite ». Par-delà ses écrits et ses discours, c'est dans les actes que Mandela s'observe et réfléchit sur lui-même pour édifier sa sagesse. À la façon d'un Rousseau luttant contre lui-même pour raisonner « dans le silence de ses passions » ou d'un Pascal cherchant la voie de Dieu dans un combat contre les « chaînes de la nécessité » qui nous condamnent à la recherche du plaisir, Mandela va se domestiquer jour après jour. Il découvre en prison que pour vaincre l'apartheid, il faut se vaincre soi-même. C'est là une donnée universelle et définitive : pour vivre, nous devons nous lier aux êtres extérieurs dont notre survie et nos plaisirs dépendent, mais alors toute notre vie intérieure est envahie par ces êtres étrangers. Je sors de moi pour courir après les choses qui ne sont pas moi, et du coup je ne suis plus rien que cette course et le monde me gouverne. C'est ce que, dans *La Société du spectacle*, Guy Debord qualifiera de dégradation de l'être à l'avoir et de l'avoir au paraître. Et il est vrai qu'en prison il a été plus facile pour Mandela d'accepter de se couper de la dépendance de choses dont, de toute façon, il était durablement privé ! Seulement, là où d'autres auraient pu tirer un intense malheur, il aura la force de trouver, vaille que vaille, une forme de bonheur d'où jaillira une éthique proprement philosophique.

Si Aristote a eu raison de dire que sagesse et bonheur relèvent de l'exercice quotidien, Mandela en a fait l'édifiante expérience. La prison elle-même n'a pas représenté une chose totalement extérieure à lui, dans la mesure où elle avait découlé d'une décision délibérée en 1952, lors de la campagne de désobéissance civile puis, en 1964, avait été reçue comme une façon d'échapper à la condamnation à mort. Au bagne, comme on l'a évoqué dans le chapitre 7, il a fait de la conquête de soi un moyen quotidien de résistance, que ce soit en lavant son linge, en contemplant le ciel ou en chantant devant les yeux effarés des gardiens. Et c'est à eux, qui incarnent du matin au soir la contrainte nécessaire du monde extérieur, qu'il choisira d'offrir les tomates qu'il cultive soigneusement dans le petit jardin qu'on lui a concédé. C'est en plongeant ainsi au plus profond de soi qu'il a trouvé la voie de l'ouverture aux autres, ennemis compris. Il était donc compréhensible que le langage, qui matérialise en chaque humain son

essence sociale, la part d’autrui constitutive de soi, ce que Freud qualifiait d’essence supérieure de l’homme, occupe une place essentielle dans la construction de son éthique.

La lecture de l’ensemble des écrits, discours et lettres de Mandela révèle qu’il a peu à peu élaboré une certaine conception de la réalité humaine, et que son fameux goût pour le dialogue y trouve son véritable sens. Il ne cesse de répéter que si autrui peut être diabolisé, c’est seulement faute d’une véritable *rencontre*. Mais pour vouloir entrer dans une relation positive avec quelqu’un, surtout si ce quelqu’un vous opprime, il faut le considérer sous un certain angle : il faut réussir à ne pas le réduire à cette méchante activité, ne pas y voir son « essence », mais plutôt un résultat produit par ce qu’il appelle « la boue de la société dans laquelle on vit ». Avant d’être oppresseur, un être est *humain*, donc capable de changer, un perpétuel *devenir-autre*. Et c’est en le considérant ainsi que l’on peut agir sur lui, non pas comme il croit agir sur nous, par une contrainte extérieure, mais en créant les conditions qui le conduiront à se modifier lui-même de l’intérieur. C’est le fil conducteur de la philosophie éthique de Mandela, celle qui, on l’a évoqué précédemment, fera du *dialogue* une arme « plus puissante que la violence » pour abattre l’apartheid. Pacifiquement. Encore faut-il préciser ce que l’on entend par *dialogue*. Mandela revendique une « pédagogie de nature socratique ». Et l’on aurait tort de croire que cette qualification est anodine. Quelle que soit la connaissance qu’il a pu acquérir des dialogues socratiques tels que Platon les a composés, et même s’il n’en a peut-être lu aucun, il a incontestablement fait sien, *en actes*, ce que Socrate entendait par là. C’est même ce que Mandela a considéré comme « la plus importante leçon » apprise au cours de sa vie : même si on a la certitude d’être dans le vrai, pour dialoguer vraiment, il faut considérer que plus personne n’a raison, abandonner cette prétention, sans quoi il n’y a plus dialogue mais effort pour vaincre l’autre, lui faire admettre sa défaite. Et il est significatif qu’il ait particulièrement souligné cette condition en s’adressant en 2003 aux Israéliens et aux Palestiniens qui venaient de signer l’« Initiative de Genève ». C’est pourquoi pour comprendre vraiment ce sens donné au dialogue et en saisir toute la portée, un détour par Platon n’est pas inutile.

Platon distingue le dialogue de l’« éristique », qui consiste à conduire une dispute verbale pour vaincre l’autre, le persuader, le faire taire, obtenir le plaisir de le dominer. Dans ce cas, il ne s’agit que de gagner un combat

contre l’autre et aux yeux de tous, et non de progresser sur la voie de la vérité. Ceux qui se disputent « ne se soucient nullement de la vérité[1] ». Le dialogue n’est donc pas la confrontation entre deux positions dont l’une devra triompher sur l’autre, et où chacun commence ainsi par sa conclusion, partant du principe que l’autre se trompe ou est de mauvaise foi[2]. Il faut au contraire accepter d’y venir avec l’idée que l’autre a ses raisons, qu’il peut me les opposer comme autant d’obstacles qui me forceront à *remettre mes réponses en question*, à progresser donc non contre lui mais avec lui. Ainsi, en permanence, contre ceux qui autour de lui s’emportent violemment contre les Blancs, Mandela s’efforce de comprendre leur vécu, leurs peurs, leur racisme même. Comprendre n’est ni accepter ni relativiser : c’est « prendre avec », c’est se placer du point de vue de l’autre pour entrer dans sa logique, son cheminement, marcher d’une certaine manière avec lui pour aller ensemble vers des idées et des comportements qui lui seraient restés sans cela étrangers et inaccessibles. Mandela ne doute pas un instant que l’apartheid doit être supprimé, qu’il est une monstruosité contraire à tous les principes humanistes forgés par l’histoire humaine, mais il a aussi la certitude qu’il ne sera dépassé que *contre et avec les Blancs*, donc avec résolution et calme, sérénité, dignité, refus d’opposer à ce qui est mauvais n’importe quel moyen, et surtout ce qui rendrait impossible la nécessaire réconciliation future.

C’est très exactement ce que Platon qualifie de « douceur » : dialoguer suppose que chacun s’appuie sur ce que l’autre admet déjà. Quoi qu’on en pense, le chemin sera commun parce qu’il ne préexiste pas au dialogue : c’est ensemble que *nous* le ferons exister. C’est la raison pour laquelle, encore une fois, même si l’une des parties a raison au début du dialogue, celui-ci n’est possible que si chacun renonce à cette prétention. Dans un véritable dialogue, chacun doit venir « vide », ajoute Platon[3]. Cela rend possible le dépassement du combat l’un contre l’autre, pour « aller ensemble vers la vérité ». Mais cette façon d’entrer en relation « douce » avec autrui est indissociable d’un effort pour conduire ce que, dans le *Sophiste*, Platon appelle « un dialogue intérieur et silencieux de l’âme avec elle-même ». L’ouverture féconde à l’autre repose ainsi sur une ouverture plus exigeante et plus difficile sur soi-même. Et réciproquement, le dialogue qui m’oblige à revenir sur mes propres idées me prépare à dialoguer avec moi-même et à former mon aptitude à maîtriser ma pensée

de façon autonome. Certes, Mandela, en penseur moderne, ne pense plus la « vérité » comme existant *a priori* indépendamment de l’histoire culturelle humaine, et ne parle pas d’« âme » au même sens que Platon, mais qui ne voit l’extraordinaire pertinence de sa revendication d’une conception « socratique » du dialogue ? Il ne s’agit en rien d’une technique oratoire de persuasion ou d’un outil de négociation, mais d’une véritable éthique philosophique que Mandela, qui n’a eu ni le loisir ni la vocation de la théoriser, va *pratiquer*, mettre *en actes*, mais aussi évoquer explicitement chaque fois que l’occasion se présente.

Tous ceux qui ont approché Mandela en prison, gardiens, journalistes et même ministres dans la dernière période de sa détention, ont été frappés par son goût de la plaisanterie, de l’ironie souriante, par sa façon de combiner la fermeté de ses principes et une véritable joie. Il tire cette forme élevée de bonheur de deux sources principales : d’une part, la conviction qu’il a de contribuer au bien-être des autres, connus ou inconnus, d’autre part, le souvenir des moments de grand bonheur qu’il a eu la chance de vivre. Écho d’Épicure qui, dans sa *Lettre à Ménécée,* qualifie la mémoire de « réservoir de bonheur ». Trouver son bonheur en en distribuant autour de soi est une belle attitude philosophique. Celle-ci unit la sagesse qui permet de protéger le sujet en construisant une muraille entre lui et le monde extérieur, et la sagesse qui ouvre totalement le sujet sur les autres en tant que sujets. C’est sans doute cette dimension de la pensée et de la vie de Mandela qui établit sa parenté avec les plus grandes traditions philosophiques et fait de son éthique personnelle quelque chose qui nous parle, qui que nous soyons.

La prison a joué pour Mandela le même rôle que l’esclavage pour Épictète : dans une situation de contrainte extrême, la seule façon de construire un véritable bonheur est d’avoir les idées claires sur ce qui le différencie du plaisir en général. Il faut, comme Épicure, considérer que tout plaisir est un bien pour l’homme et toute souffrance un mal. Mais il faut en même temps considérer que tous les désirs ne sont pas bons à suivre, qu’il faut les hiérarchiser, car certains plaisirs entraînent des souffrances bien supérieures, tandis que certaines souffrances peuvent être la voie d’accès à d’immenses plaisirs. C’est parce que Mandela, à l’instar d’Épicure, a conscience que la « prudence » est la plus grande vertu qu’il peut accepter d’être définitivement privé de certains plaisirs, d’être condamné à certaines souffrances peut-être à vie, sans pour autant renoncer à son propre bonheur. Celui-ci passera donc par la maîtrise de soi la plus

grande possible, qui le rend maître de son bonheur (être « un dieu parmi les hommes ! » dira Épicure), et par la totale ouverture aux autres, la permanente recherche de *liens amicaux*. Épicure, lui encore, et cela passe trop souvent inaperçu dans la lecture de sa *Lettre à Ménécée*, achève son invitation au bonheur par une invitation à l'honnêteté et à la justice, liant ainsi la quête du bonheur personnel à une quête proprement politique de relations justes avec l'ensemble des humains. Mandela pose sans cesse cette totale unité entre le souci de sa subjectivité individuelle et son humanisme sans limites.

C'est aussi ce qu'un géant de la philosophie comme Spinoza, au XVIIe siècle, dans son *Éthique*, avait démontré. Pour lui, la seule liberté humaine réside dans le fait d'être déterminé par des passions bonnes, c'est-à-dire associées à la connaissance claire de ce qui est bon pour soi, ce qui augmente sa « puissance », sa capacité à être et à créer. Augmenter cette « puissance » porte le nom de « joie », et le lien de cette « joie » avec un objet extérieur définit ce que l'on entend par « amour ». Inversement, ce qui diminue cette puissance d'agir et d'exister porte le nom de « tristesse » laquelle, liée à un objet extérieur, définit la « haine ». C'est pourquoi, affirme Spinoza, l'amour est toujours bon et la haine toujours mauvaise, idée que Mandela ne cesse de soutenir et de mettre en pratique. Le premier souci humain doit donc être son propre bonheur en toutes circonstances, et paradoxalement en apparence, Mandela n'a cessé d'incarner cette recherche du bonheur. Mais Spinoza, lui aussi, en montrant que « rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme guidé par la raison », réussit comme personne avant lui à articuler indissociablement la recherche du bonheur personnel avec l'ouverture aux autres et la recherche des conditions politiques les plus propices à ce bonheur et à cette ouverture : la démocratie, la liberté civile, l'égalité des citoyens. On reconnaît là le fil conducteur de toute la vie et de tous les écrits de Mandela, entièrement explicité dans le discours qu'il fait lire par sa fille Zindzi, le 10 février 1985, devant les dizaines de milliers de Noirs réunis au stade Jabulani de Soweto : il ne peut pas y avoir de liberté personnelle dans une société où les autres n'en disposent pas, et c'est pourquoi il a refusé les conditions que le gouvernement sud-africain mettait pour sa libération immédiate, préférant la poursuite de sa pénible réclusion à l'abandon de ses principes alors que, lance-t-il au public, « je n'aime pas moins la vie que vous ! ».

« La Cité tout entière ne saurait être heureuse quand la plupart de ses membres, ou tous, ou certains, sont privés de bonheur. » La phrase pourrait être de Mandela, elle est d'Aristote[4], qui faisait de l'« amitié » – la bienveillance réciproque, la sociabilité, l'altruisme, le lien avec tout autre – une vertu, une fin en soi et la condition même de l'existence des sociétés. Il y a là une parenté philosophique profonde qui ne doit rien à la lecture, mais à l'extraordinaire cohérence de la pensée de Mandela dans sa façon de combiner sa conviction chrétienne sincère, son principe *ubuntu* et l'idée qu'il s'est patiemment forgée de la politique. Et tous deux placent cette « amitié » au-dessus de tout, y compris du principe de justice[5]. Cette « amitié » relève de la raison et pousse à souhaiter réciproquement le bien de l'autre, non par intérêt ou par plaisir, mais seulement pour son bien, et tirer intérêt et plaisir personnels de ce désintéressement. Autrement dit, cela revient à entretenir avec l'autre, dit Aristote, une relation semblable à celle que j'entretiens avec moi-même, voulant donc pour lui tous les biens que je désire pour moi. Cette relation, pensée comme relation vertueuse avec un autre humain singulier, Mandela va comme la Bible la généraliser à tout être sous le principe d'« amour », et en tirer les mêmes conséquences : aimer son prochain comme soi-même ne consiste pas à se sacrifier pour lui, mais signifie que celui-ci qui ne s'« aime » pas a du mal à aimer l'autre. Le méchant est donc avant tout quelqu'un qui ne s'aime pas et prolonge ses souffrances intimes dans les souffrances des autres. Cette formidable éthique, à laquelle Freud donnera un socle inédit de compréhension, sert de boussole à Mandela autant dans sa vie personnelle que dans sa réflexion et son action politiques. Dans cette perspective, et en ce sens, altruisme et égoïsme réussissent à se confondre. Non pas ce qu'Aristote appelle l'« égoïsme pervers », qui consiste à chercher pour soi une part que l'on enlève à l'autre, mais une autre forme d'égoïsme qui, loin d'être blâmable, est une éminente vertu. Cet égoïsme consiste à tirer plaisir et bonheur de l'extension à autrui de la relation que l'on a avec soi-même : en donnant à l'autre (et aux autres, pour Mandela), on conserve pour soi la meilleure part, puisque c'est en contribuant à son bonheur (à leur bonheur) que l'on construit le sien. Aux amis l'argent, mais à moi la noblesse morale !, résume Aristote à propos des amis.

C'est là une clé de compréhension de Nelson Mandela : c'est parce qu'il « s'aime », c'est-à-dire qu'il recherche sans cesse le parfait accord avec lui-même, avec ses principes éthiques, qu'il parvient à ne pas haïr les autres, à

leur renvoyer des actes et des mots bienveillants même lorsqu'ils le persécutent. On l'a vu devant le directeur d'université qui le renvoie, devant le juge qui le condamne, devant les gardiens qui incarnent sa privation de toute liberté, devant le Premier ministre qui préside aux persécutions racistes : s'il résiste au point de mettre ses souffrances entre parenthèses, c'est parce que, même vis-à-vis de ses ennemis, il s'adresse toujours à cette part d'humanité dont il pose *a priori* la présence en tout humain, et avec laquelle une relation amicale est donc toujours concevable dans le futur, à condition de la manifester soi-même immédiatement et dans toute circonstance. Tandis que, comme l'affirme Aristote, le méchant se fuit lui-même, Mandela se recherche et s'estime sans cesse et c'est sur quoi il fonde sa relation amicale aux autres et son principe selon lequel l'ennemi d'aujourd'hui *peut* être l'ami de demain. Qui aurait pu croire que son gardien de prison deviendrait son ami inséparable et que le président De Klerk prendrait avec lui, bras dessus bras dessous, un bain de foule le jour de l'investiture présidentielle ? Mandela avait même dans le palais présidentiel, où il exigea que le personnel mêle des Blancs et des Noirs, une façon bien à lui de provoquer par des actes simples cette conception philosophique. Tout visiteur, si prestigieux soit-il, devait serrer la main de la personne qui lui servait le thé. Geste dérisoire ou principe de grande portée ? Mais pour qui a passé une bonne partie de sa vie en prison, il n'y a pas de petit détail, l'accord avec soi-même se construit dans chaque acte, chaque parole. Ce n'est pas là affaire d'altruisme abstrait ou mystique, mais affaire d'égoïsme bien compris. Et c'est même pourquoi, loin de représenter une sorte de statue inaccessible, une grandeur surhumaine, une vertu si élevée qu'elle ne peut être qu'exceptionnelle, la personne de Mandela est finalement à la portée de tous, comme les plus grandes philosophies. Encore faut-il avoir le courage de travailler sur soi et d'oser faire et dire ce qui jamais ne fut considéré comme allant de soi mais plutôt comme une sorte de folie ridicule. Ne pas se fuir soi-même est peut-être l'une des choses les plus difficiles et les plus précieuses. C'est en tirant de sa situation si singulière une éthique de portée universelle que Mandela a provoqué cette identification de tant de gens simples sur les cinq continents.

Ainsi, il n'y a rien de mièvre dans cette conception pacifique de la politique que symbolise Mandela, aux côtés de Gandhi et de Martin Luther King. Elle suppose l'exercice quotidien d'une force et d'une résolution, d'un combat contre soi, d'une hauteur de vue aux conséquences politiques

innombrables. Chercher en tous la part d'humanité et s'efforcer de ne s'adresser qu'à elle ne conduit pas à rêver une sorte d'humanité vertueuse, une sorte de bonne nature qui conduirait magiquement le monde vers sa félicité. C'est au contraire voir le mal en face et en même temps ne pas y voir une substance réelle, mais un *résultat*, le produit de conditions sociales où l'intérêt à courte vue invite à faire son bien avec le mal d'autrui. Ce fut – en dépit des caricatures qui subsistent du temps de sa féroce persécution – l'une des idées majeures de Rousseau : l'homme, ni bon ni mauvais par nature, tire sa méchanceté de systèmes organisés de sorte que chacun puisse trouver son intérêt personnel dans la domination d'autrui. Mandela a ainsi opéré une distinction fondamentale et essentielle entre la critique du système capitaliste, générateur d'oppression et d'exploitation, et le dialogue avec ceux qui le font fonctionner. Il a pu retrouver cette distinction dès le début du *Capital* de Marx. Et c'est sans doute là le seul moyen de concilier dans l'action politique la lutte résolue contre un système haïssable et l'absence de haine contre les personnes qui en profitent objectivement et en assurent le fonctionnement. Ne pas clairement cerner cette distinction et surtout ne pas la manifester dans les pratiques politiques, c'est rendre incompatibles l'action présente et la réconciliation future qu'il faut absolument rechercher comme but ultime.

Toutes ces dimensions éthiques s'unifient ainsi dans une conception de la vérité comme chemin à créer ensemble et non comme sentiment de certitude qui désigne l'autre comme conscience perdue à remettre dans le droit chemin. C'est ensemble que cette vérité doit se construire, mais c'est ensemble aussi qu'elle doit être reconnue. Si l'on a vu que l'idée de vérité diffère essentiellement selon que l'on appréhende des objets extérieurs aux sujets, comme dans les sciences de la nature, ou les réalités humaines elles-mêmes, ces deux champs de la réflexion ont cependant en commun quelques caractéristiques importantes. Et notamment celle-ci : même si, au départ, ce qui finira par être reconnu comme « vrai » peut être possédé par quelques-uns ou même un individu seulement, il n'est pas de « vérité » qui n'ait un besoin absolu d'une reconnaissance collective, sinon de la totalité des sujets, du moins de tous ceux qui ont fait le chemin qui peut y conduire. Et en politique, il faut bien que cette reconnaissance devienne dominante, sans quoi rien ne peut être durablement édifié. C'est pourquoi en politique, toute idée de vérité inclut l'intersubjectivité, à la fois comme chemin et comme façon d'y voyager. Quel que soit donc le savoir que peuvent et

doivent posséder celles et ceux qui s'y aventurent avec le plus d'audace et de créativité, ils devront faire chaque pas ensemble, dans le dialogue. C'est pourquoi en définitive, le point de vue de la réconciliation est forcément présupposé dans toute recherche pertinente de la vérité comme de la justice, et c'est déjà l'un des facteurs qui donnent à l'éthique de Mandela sa dimension universelle.

L'autre raison d'y déceler de l'universel, c'est ce refus de Mandela de laisser au seul dialogue – c'est-à-dire en fin de compte au peuple – le soin de définir les contours de l'avenir : nul ne peut ignorer le caractère indiscutable de certaines valeurs considérées comme des acquis irréversibles de l'histoire humaine antérieure. Au-dessus donc des détours possibles de ce dialogue général, il s'agit de poser ces valeurs universelles, supérieures en droit aux lois quelle que soit la légitimité que leur confère démocratiquement le peuple lui-même. L'abolition de la peine de mort n'aurait pu faire l'objet d'un référendum par exemple, mais sera d'emblée décidée par la Cour constitutionnelle à partir des principes universels dont le respect encadre ses missions. La figure d'Antigone hantera toujours la démarche de Mandela, au même titre que le principe de réconciliation et la nécessité du dialogue.

Il va de soi que Mandela n'a jamais eu l'intention de théoriser toutes ces idées et de leur donner la forme d'une *philosophie*. Il est clair aussi que les quelques parentés qui sont évoquées rapidement ici avec les plus grands philosophes ne visent qu'à éclairer l'aspect proprement philosophique de la vie et des idées de Mandela. C'est à travers des actes, des attitudes, des comportements, mais aussi des paroles et des textes, qu'il a *manifesté* ces points de vue philosophiques. Loin de tenter d'enfermer l'universel dans une sorte de système – comme Platon à la fin de son œuvre –, il n'a cessé de provoquer ses contemporains pour qu'ils participent avec lui à la création pratique de cette universalité – comme Socrate lui-même. Et comme l'un des disciples les plus étonnants et les plus féconds de Socrate, le cynique Diogène. Celui-ci, pour obliger les Athéniens à s'interroger sur eux-mêmes et sur la barbarie de leurs coutumes, les provoquait par des actes et des paroles qui prenaient le contre-pied de leurs manières de vivre et de penser. Il en reste donc des actes et des paroles, transmis de génération en génération depuis vingt-cinq siècles (comme Jésus d'ailleurs, qui curieusement en adopta l'accoutrement et la façon de manifester une philosophie, avec le succès que l'on sait). Cette absence d'œuvre écrite n'a

pas empêché la pensée de Diogène d'être revendiquée par les plus prestigieux des philosophes, d'Épicure à Épictète, de Montaigne à Rousseau et Diderot, de Nietzsche à Foucault en passant par Deleuze. Et si Mandela restait, à l'instar de Diogène, comme un être qui manifeste en actes une démarche philosophique nouvelle, à développer par les mots et prolonger par les actes ? Un épisode de la vie de Diogène, après tout, correspond parfaitement à Mandela.

Le contemporain le plus prestigieux de Diogène, Alexandre le Grand, aimait à dire que s'il n'avait été cet Alexandre, homme le plus puissant de la Terre, il aurait aimé être Diogène. Après tout, à eux deux, ils se partageaient l'univers : Alexandre possédait le monde, et Diogène se possédait lui-même. Ces deux choses sont les plus difficiles à acquérir pour un être humain, mais elles sont incompatibles. Car toute possession d'objets extérieurs (richesse, honneurs, pouvoir) fonde la puissance qu'ils nous confèrent sur une dépendance à ces objets. Il était fatal qu'un jour Alexandre le Grand décide de rencontrer Diogène, et il se porta effectivement à sa rencontre à Corinthe, où il séjournait parfois, nu sous une sorte de manteau qui lui servait de maison puisqu'il avait fait du refus de toute propriété et de tout pouvoir le principe de sa sagesse. « Rien entre le soleil et moi » était sa devise, ce qui signifiait qu'entre le principe universel et sa personne singulière il ne pouvait exister quoi que ce soit de substantiel : tout ce qui est bâti par les humains relève de conventions passagères, et vivre de sorte qu'on en dépende condamne à perdre toute autonomie de jugement et d'existence. La rencontre de Diogène et d'Alexandre mit donc face à face, effectivement, celui qui pour se posséder lui-même ne possédait rien d'autre et celui dont toute l'existence reposait sur les possessions de pouvoir et de richesse. Alexandre trouva donc à Corinthe un Diogène faisant semblant de dormir dans son manteau au pied d'un édifice, et il sortit de sa garde, sur son légendaire cheval blanc, dont l'ombre bientôt recouvrit le corps du Cynique le plus célèbre. Alexandre jura devant tous les présents de satisfaire le vœu que formulerait Diogène. C'est alors qu'après avoir formulé des doutes sur cette promesse Diogène lança comme vœu à Alexandre : « Ôte-toi de mon soleil ! » Extraordinaire façon d'illustrer par cet acte sa conviction qu'entre le soleil et lui même le roi le plus puissant de la terre ne pourrait jamais s'interposer. Et Alexandre, qui pour dix fois moins d'impertinence avait fait massacrer des villes entières ou fait torturer atrocement, jusqu'à la mort, le propre neveu d'Aristote qui

avait été son précepteur, fit faire à son cheval un pas de côté pour que la lumière du soleil inonde à nouveau le corps de Diogène. Magnifique *acte philosophique*, plus sublime que mille pages sur la liberté, et qui aurait sans doute émerveillé Mandela. N'est-ce pas en effet sa façon de donner force à ses idées, en refusant son élection au conseil d'université, en faisant le procès de ses juges au tribunal, en sortant de prison souriant et le poing levé et serrant la main de ses gardiens, en embrassant aussitôt une famille de Blancs, en entraînant De Klerk dans un bain de foule, en faisant serrer la main de la personne qui sert le thé dans le palais présidentiel, en nommant un capitaine blanc d'une équipe nationale de sport, *etc*. ?

Chaque fois, par un geste simple et quelques mots, Mandela a su donner à des actes singuliers le sens et la portée universelle qui font ainsi de sa vie une *philosophie en actes*, ou encore une *pratique de l'universel*.

---

1 Platon, *Phédon*, 91a. Cf. aussi *République*, 499a.

2 Platon, *Gorgias*, 457a-d.

3 Platon, *Ménon*, 75a-d, et *Théétète*, 210c. Cf. aussi le *Philèbe* et le *Sophiste*.

4 Aristote, *Politique*, B, 1264b17, trad. Tricot, Vrin, 1962.

5 Aristote, *Éthique à Nicomaque, op. cit.,* livres VIII et IX.

Chapitre 12

Une pratique de l'universel

Une personne aussi singulière que Nelson Mandela, agissant dans une situation aussi particulière que l'apartheid en Afrique du Sud, a-t-elle pu créer des idées et des pratiques de portée plus générale ? Au-delà de l'admiration que sa vie a suscitée parmi ses contemporains, peut-on y trouver quelque chose qui vaille pour tous et qui dépasse l'époque ? Moi qui ne suis pas un Noir opprimé par un système raciste, et qui n'ai donc pas à inventer une forme de réconciliation avec des bourreaux dont par bonheur je n'ai pas à subir la violence, en quoi Mandela me concerne-t-il ? Je me réjouis du rôle qu'il a joué dans le bouleversement libérateur de la société sud-africaine, mais mon rapport à lui peut-il se limiter à cette admiration ?

Lorsque l'on entend poser ce genre de question, c'est trop souvent pour tirer la leçon fade et mièvre, absurdement réductrice, que grâce à Mandela,

la sortie de l'apartheid sous sa forme institutionnelle a pu s'opérer sans violence contre les Blancs, et que c'est une bonne chose puisque la violence est une mauvaise chose. Qui ne serait d'accord ? Mais si l'on admet ce mérite – et l'on doit incontestablement le faire –, on ne peut qu'être choqué lorsque cette louange est le fait de ceux qui s'étaient accommodés de la violence quotidienne de l'apartheid lui-même, mais aussi des massacres auxquels leur pays a pu ou peut participer en prétendant libérer ainsi des peuples entiers, ou bien encore de ceux qui, au Proche-Orient, applaudissent ceux qui dans chaque camp n'ont d'autre horizon que les vengeances meurtrières, si disproportionnées soient-elles. Si la vie de Mandela est de nature à permettre une réflexion philosophique, c'est justement, d'abord, parce que en ce qui le concerne, il fut totalement étranger à ce genre de mise en contradiction des principes et des actes.

Cela posé, il est vrai que Mandela a eu l'immense mérite de réussir cette sortie non sanglante de l'apartheid. Mais on a vu aussi qu'il n'a jamais fait de la non-violence une sorte d'impératif absolu et inconditionnel : il a même admis, comme tout résistant à une oppression ou occupation brutales, la violence elle-même des victimes comme moyen ultime de préserver leurs vies et leurs droits élémentaires. Ce qui spécifie sa position, c'est le refus d'admettre que cette violence puisse apporter la solution à quelque problème que ce soit, et sa conviction que toute nouvelle violence ultérieure rendrait la réconciliation impossible. Si Mandela privilégie le point de vue du dialogue et de la réconciliation, c'est parce qu'il a acquis la conviction qu'ils sont la seule voie efficace, durable et juste, de toute transformation profonde de la société. Cette transformation suppose toujours des femmes et des hommes qui se transforment eux-mêmes en agissant pour être à la hauteur de cette tâche. L'éthique que cela suppose se construit autour de cette volonté transformatrice, et c'est dans le cadre de cette visée *révolutionnaire* au sens propre que l'on peut espérer trouver une universalité qui s'adresse à chacun d'entre nous.

C'est par la médiation de l'éthique que la vie de Mandela peut revêtir une signification et une portée universelles, par-delà la diversité des situations politiques dans lesquelles se trouvent les peuples, et aussi les individus à l'intérieur de chacun d'entre eux. Il faut donc revenir sur cette éthique, et notamment sur quelques distinctions qu'elle exige d'opérer clairement.

On a pu déjà souligner qu'au cœur de l'éthique de Mandela, et en

harmonie avec quelques grandes doctrines philosophiques passées, il y a l'exigence de ne pas confondre la *lutte* contre un système qui engendre l'oppression de l'homme par l'homme, et la *haine* des êtres qui, dans ce système, en oppriment ou en menacent d'autres. Si un système social ne peut déployer concrètement sa logique sans des sujets agissants et si pour cette raison, dans l'expérience vécue de ce système, les deux ne font qu'un, en réalité il est nécessaire de les distinguer malgré tout. La structure économique, sociale, juridique, politique de ma société possède une réalité et des principes de fonctionnement *objectifs*. Elle contribue à former les subjectivités qui assurent ce fonctionnement, et c'est donc toujours au travers d'affrontements *subjectifs* qu'un système social peut exister et être vécu par tous ses acteurs. Les antagonismes qui peuvent caractériser une société se manifestent donc par des luttes entre groupes humains et, d'une certaine manière, ces contradictions humaines résument la logique de développement de cette société. Tout le reste demeure abstrait et n'est accessible que par la réflexion théorique. C'est pourquoi les contradictions sociales engendrent si fatalement des haines collectives. Comment établir une distinction entre le système de l'apartheid d'un côté, et de l'autre tous ces Blancs qui en profitent au détriment des Noirs ? Ministres, policiers, juges, propriétaires des mines et des usines, familles d'agriculteurs qui prospèrent sur les terres dont on a violemment chassé les Noirs… Comment ne pas les haïr comme responsables conscients et actifs de mes propres souffrances, alors que sans eux elles demeurent inconcevables ? Comment ne pas haïr les Allemands lorsque le nazisme extermine massivement ? Comment ne pas haïr le patron richissime lorsqu'il licencie pour placer son argent sur des activités plus rentables ? Il y a là une question universelle dont notre époque illustre les risques ravageurs, contre les Juifs ici, contre les musulmans là, les Noirs ou les Roms un jour, les Tchétchènes ou les chrétiens un autre jour, sans oublier le patron ou le gréviste un peu partout, et plus généralement, contre tous ceux qui par l'effet de sentiments aveugles et irréfléchis deviennent l'objet de haines subjectives au nom de problèmes posés objectivement, et le plus souvent sans rapport avec eux.

Peut-on haïr un système sans cultiver la haine des sujets de ce système ? Mandela a accordé une attention particulière à cette interrogation et il y revient sans cesse. Contre les sentiments qu'il sent toujours naître en lui, comme en tout humain, il ne cesse de mener un véritable combat, permanent, pour s'empêcher de réduire les sujets auxquels il a affaire à leur

fonction sociale objective. Lorsque le jour de sa libération il serre la main de ses gardiens et les félicite d'avoir tout simplement fait leur métier, il n'est pas prêt à « pardonner » ou à oublier ce qu'ils ont pu faire subir aux prisonniers. Tel n'est pas son propos. Il manifeste seulement, dans cet acte, son refus de les *réduire* à leur fonction. C'est pourquoi, chez ses gardiens comme chez ses juges et même chez les dirigeants politiques de l'Afrique du Sud raciste, il scrute sans cesse la part d'humanité dont ils sont nécessairement porteurs et qui peut leur permettre de dépasser leur fonction sociale objective. C'est ce *regard sur l'ennemi* qui seul permet d'envisager une future réconciliation. Le système s'organise autour de contradictions entre éléments inconciliables : il faudra bien abolir l'apartheid, comme il faudra bien pour Mandela abolir le système capitaliste dont l'apartheid n'est qu'une forme extrême. En revanche, les oppositions subjectives que cela développe parmi les sujets de ce système ne doivent jamais être regardées comme inconciliables. C'est pourquoi Mandela considère toujours ses « ennemis » objectifs comme possibles partenaires subjectifs futurs.

C'est le sens profond du discours de 1990 en Irlande, que nous avons précédemment cité, dans lequel il explique que la situation de la victime peut engendrer un « cœur de pierre » au point de lui faire adopter la barbarie de ses bourreaux. L'oppression déshumanise à la fois le bourreau et ses victimes, et c'est pourquoi la vengeance ajoute toujours au mal un mal plus grand. Il en résulte que les victimes d'un système social ne peuvent se libérer vraiment sans libérer en même temps leurs bourreaux. Mais pour réaliser la libération conjointe de l'oppresseur et de l'opprimé, certaines conditions subjectives doivent être réunies et préservées, qui passent par ce *regard* sur l'oppresseur, qui le considère comme un ennemi présent certes, mais aussi, en même temps, comme un possible ami de demain. Quoi que je pense et que je ressente à son égard, il me faut donc *parler* avec lui, *dialoguer*, agir résolument contre lui tout en manifestant *dans les actes* que de mon côté, rien ne sera fait qui rende une réconciliation à jamais impossible.

Cette attitude ne saurait signifier qu'au nom de la future réconciliation il faille renoncer à agir contre tout ce qui opprime et exploite objectivement. S'il ne faut pas haïr son oppresseur, ce n'est nullement dans l'esprit de Mandela pour cesser de haïr l'oppression. Parler, dialoguer, négocier n'a de sens au contraire que dans le cadre d'une volonté résolue de ne rien céder sur les principes essentiels de justice, de dignité, d'égalité, de liberté. Ce

n’est pas en négociant sur le principe de l’oppression que l’on pourra libérer l’oppresseur et encore moins l’opprimé.

Il est significatif que Mandela, même dans ses textes les plus politiques, même dans ses plaidoiries devant les juges, même dans les discours qu’il prononce devant les militants, n’en reste pratiquement jamais au seul problème de l’apartheid. Chaque fois, il passe des revendications précises de l’ANC à des considérations plus générales, établissant un lien explicite avec des questions qui concernent l’ensemble de l’humanité – l’oppression en général, l’exploitation de l’homme par l’homme quelle qu’en soit la forme. Derrière chaque enjeu singulier qui concerne exclusivement l’Afrique du Sud se profile une certaine conception de l’émancipation humaine, d’ordre proprement philosophique, dans laquelle on reconnaît çà et là Marx ou l’*ubuntu*, Gandhi ou Socrate, comme si Mandela s’adressait toujours à tout être humain de toute époque et de toute société.

Cette unité du singulier et de l’universel ne peut être réalisée n’importe comment : toute pensée et toute action singulières ne peuvent contenir une part d’universalité que si le ou les sujets concernés manifestent en même temps des principes qui dépassent amplement les conditions qui sont les leurs, au point que tout sujet devient susceptible de s’y reconnaître, d’éprouver subjectivement comme siennes ces actions et ces pensées. Il y faut donc une unité de la politique et de l’éthique correspondant à une unité de l’objectif et du subjectif. C’est une préoccupation permanente de Mandela, mais s’il la cultive, c’est parce que sa vision de l’éthique et de la politique le permet. Cette *pratique de l’universel* ne sacrifie pas le politique à l’éthique, et ne fait pas non plus de l’éthique un simple moyen pour atteindre des fins politiques. Si politique et éthique peuvent ainsi réaliser leur unité tout en conservant en même temps leurs spécificités, c’est parce que chez Mandela, leurs rapports s’enracinent dans un point de départ théorique et pratique commun à tous les humains, un point de départ universel que des philosophes ont exploré depuis l’Antiquité : il ne peut exister d’humanité qu’au sein d’une société, d’une communauté structurée sur la base de besoins et de moyens de les satisfaire, d’une division du travail, d’un ensemble d’échanges et de règles communes. Ce que pose l’*ubuntu* et qu’explore Marx a déjà fait l’objet de réflexions approfondies de Platon (dans le livre II de la *République* ou le *Protagoras*) ou d’Aristote (dans *Politique*, I), sans oublier Rousseau (dans son *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, son *Projet de*

Constitution pour la Corse, son *Discours d'économie politique*). Effectivement, l'homme ne peut développer ses qualités humaines qu'en société, un monde d'échanges de mots et de choses, de gestes et de regards, et en ce sens, dans toute personnalité humaine, le social prime sur l'individualité comme condition absolue de sa construction. Mais d'un autre côté, tout cela n'existe qu'au travers d'êtres vivants et agissants singuliers, la seule réalité humaine qui soit, et en ce sens, dans toute société, le sujet est premier par rapport au social qui l'englobe. C'est pourquoi c'est au nom du sujet individuel lui-même qu'il convient de respecter le principe de l'*ubuntu*, et qu'avec Aristote il faut qualifier l'altruisme d'égoïsme bien compris. C'est très précisément ce qui, chez Mandela, relie l'éthique du sujet à la politique du bien commun. Tout ce qui, dans la société, suppose la primauté de l'intérêt individuel *contre* ce dont tous ont besoin porte atteinte à tous les individus, y compris à ceux qui en tirent profit. Et Mandela analyse l'apartheid comme une forme particulière, exacerbée, de ce principe *central* qui définit tout rapport de classes, et autour duquel s'organise le capitalisme. C'est donc au nom de chaque individualité, de chaque sujet, qu'il appelle à combattre ce système social. C'est là un ensemble de phénomènes objectifs, liés par une logique objectivement contraire à ses principes éthiques et qu'il appelle donc à combattre. Mais en même temps, c'est au nom des sujets humains que cet appel doit être lancé, et ce dépassement ne peut être que leur œuvre propre, l'œuvre d'êtres concrets, avec leurs raisonnements certes, mais aussi avec leurs sentiments, leurs peurs, leurs colères, leurs rêves. Tout l'édifice de réconciliation par parole publique repose sur la conscience de cette nécessité. Et toute atteinte portée aux personnes elles-mêmes compromet donc l'ensemble du processus de libération humaine. D'où l'importance accordée par Mandela au terrorisme très particulier qu'il va parrainer : si la violence devient nécessaire, elle doit viser le système oppressif et jamais les vies, elle doit être animée par la haine de l'oppression des Noirs et jamais par la haine des Blancs. C'est en cela, répétons-le, que Mandela incarne une *pratique de l'universel* dans toute sa pureté, en haïssant les principes d'un système sans haïr les sujets qui assurent son fonctionnement, même dans ses dimensions les plus inhumaines.

Il n'est pas le premier à le dire et l'écrire. Beaucoup d'autres l'ont fait avant lui et la chose est plus facile tant qu'on en reste au niveau des mots. Avec les mots, on peut tout prétendre, tout justifier, tout nier. Les systèmes

idéologiques, les propagandes et toutes les mauvaises fois reposent sur cette infinie possibilité de formuler des idées et des valeurs que les actes démentent. N'est-ce pas d'ailleurs devenu le principe même des affrontements politiciens par images médiatiques interposées, que les citoyens tendent de plus en plus à rejeter à notre époque ? On peut se demander si l'extraordinaire popularité de Mandela ne tient pas pour beaucoup à la façon qu'il a eue de *vivre ses idées*, aussi bien au sommet de l'État qu'au fond de son bagne. C'est que seuls les actes ne mentent pas, eux seuls parlent pour ou contre moi.

Bien sûr – et toute l'histoire de la philosophie en témoigne –, l'universel se théorise et a besoin d'être formulé rationnellement pour éclairer nos vies. De même, il est utile de réfléchir conceptuellement sur le bonheur et le plaisir, par exemple. Cependant, bonheur et plaisir n'ont de sens que vécus par des sujets réels, singuliers. En politique aussi, l'universel n'existe vraiment que *pratiqué* dans des actes singuliers. C'est concrètement, face au terrible Alexandre le Grand, que la liberté de Diogène accède vraiment à l'être, par-delà les mots de Diogène. Toute la liberté de tous les humains de toutes les époques est alors dans son « Ôte-toi de mon soleil ! », comme elle l'est dans ce petit Chinois isolé, debout, qui bloque obstinément une colonne de chars venus sévir place Tien An Men, ou dans le chant du résistant qui brave ceux qui vont le fusiller. Il n'est besoin ni d'être Noir ni d'être Sud-Africain pour ressentir comme une part de soi-même cette façon qu'a eue Mandela de faire le procès des juges qui allaient le condamner, ou de faire des pouvoirs présidentiels qu'on lui donnait un usage aussi sage, si dépourvu de haine à l'égard de ses anciens persécuteurs. Il est évident que, ainsi qu'il le raconte ensuite, il a *pensé ses actes* de sorte que chacun d'eux *provoque de la pensée*.

Sans cela, on ne comprendrait pas pourquoi, pendant des années, il a pris le temps et le risque d'*écrire* sa vie, ses réflexions, ses comportements. Pourquoi explorer son propre vécu sinon pour passer des actes aux idées et des idées aux actes de sorte qu'ils tendent à ne plus faire qu'un ? Il n'est pas d'autre moyen de découvrir qui je suis vraiment, et le faire découvrir aux autres bien plus fortement qu'une démonstration théorique, pas de voie plus directe pour se transformer soi-même et faire *sentir* aux autres la possibilité et la nécessité de se transformer eux-mêmes en agissant. On le verra plus loin, c'est là sans doute ce qui établit une parenté profonde avec le pape François, et qui explique leur commune exceptionnelle popularité.

L'universel peut en effet passer par le raisonnement, comme l'illustre l'essentiel de l'histoire de la philosophie. Il ne peut d'ailleurs, au sens strict, être pensé autrement que de façon conceptuelle. Les mathématiques depuis Thalès et Pythagore, la philosophie depuis Platon, les sciences depuis Galilée, sont une formidable entreprise de mise en commun de propositions à vocation universelle, démontrables et vérifiables par tous. Même si le temps finit par établir leur part de relativité et l'impossibilité de toute vérité absolue et définitive, ce mouvement des savoirs a un sens et périme absolument et définitivement d'autres représentations antérieures. Et lorsque l'universel prend la forme du raisonnement théorique, il devient transmissible et crée les conditions de nouvelles avancées, de nouveaux dépassements. Cela vaut-il en politique, en éthique, pour les domaines où l'homme étudie l'homme ? Il est possible et nécessaire en effet de raisonner en ces domaines aussi, d'enseigner, d'expliquer, de débattre, de formuler des théories. Mais ici l'objet des réflexions n'existant nullement sans le nombre infini des actes humains qui forment et transforment sans cesse l'objet lui-même, aucun raisonnement conceptuel ne suffira jamais. Et un acte *ne raisonne pas*, même si on peut raisonner à partir de lui. Il est *ressenti* par son auteur comme par les autres sujets qui le perçoivent. Pour raisonner à partir de lui, il faut d'abord passer par ce *sentiment*, lequel est toujours personnel donc non transmissible en tant que tel. Il peut pourtant arriver qu'un sentiment devienne commun, sinon à tous du moins à une partie assez nombreuse de l'humanité pour que celle-ci finisse par en faire le socle de ses valeurs communes. Qu'on le veuille ou non, et quel qu'ait pu être le rôle des théories et doctrines, l'humanité n'a pu engendrer des « valeurs universelles » qu'au bout de ses actes et de ses sentiments. La condamnation même des génocides ne reposera jamais *seulement* sur des raisonnements, en dépit de la démarche sublime de Kant, par exemple. En amont, selon une alchimie complexe qui relève à la fois de l'histoire humaine et de la psychanalyse, de la sociologie et de l'esthétique, la sensibilité travaille à un rythme qui échappe à celui de nos vies. Et si bien souvent les raisonnements les plus rigoureux ricochent sur notre sensibilité et s'avèrent impuissants à nous convaincre, parfois, un acte, des actes, nous bouleversent et imposent une révolte intime, créent en nous des évidences plus solides que le *cogito* de Descartes. C'est cette *pratique de l'universel*, inaugurée par Diogène et systématiquement privilégiée par Jésus par exemple, mise en scène par Socrate à l'occasion de sa mort comme elle le

sera par Sénèque en des circonstances très proches, que Mandela a redécouverte et recréée de façon moderne. L'universel passera par des textes et des discours, mais aussi et avant tout par des actes. Si les actes ont dû par le passé n'être connus de tous qu'au bout d'une durée incompatible avec le rythme propre de la politique, aujourd'hui, les possibilités médiatiques ont modifié les choses. Dans sa prison, Mandela sait que l'on manifeste contre l'apartheid à New York ou à Paris. Il sait aussi qu'à la seconde même de sa libération son sourire et son poing levé feront le tour du monde et parleront plus fort que ses premières déclarations. Il sait aussi que ce même sourire et ce même poing levé pourraient revêtir des significations diverses et même contradictoires si les mots ne venaient clarifier et conceptualiser le sens de ce comportement. Il fera donc les deux, comme il l'a fait depuis l'adolescence. Mais ce qui décide de tout, pour soi comme pour les autres, c'est le sentiment qui habite l'acte.

Il est intéressant de revenir par exemple sur cette scène qui voit l'étudiant Mandela entrer dans le bureau du directeur de l'université de Fort Hare. Ses camarades ont tous décidé d'accepter finalement leur élection au comité des étudiants malgré l'échec de leur lutte. Lorsque Mandela entre dans le bureau, rien n'est décidé, tout est encore possible, tout le pousse d'ailleurs à imiter les autres. Personne ne lui en tiendra rigueur, et toutes ses études sont en jeu. Mais il raconte lui-même qu'au-delà de ce raisonnement il *sent* en lui quelque chose qui le lui interdit, par principe. Il refuse, il est renvoyé, sa vie bascule, comme le refus de son père de se rendre chez le juge avait fait basculer toute sa famille dans la misère et l'exode. Toute la vie de Mandela est faite de ce genre d'actes qui, avant d'être la conséquence d'un raisonnement, sont *porteurs de raison*. Cela fait bien sûr penser encore une fois à la philosophie de Jean-Paul Sartre, mais aussi à celle de Levinas ou de Merleau-Ponty et, bien avant eux, de Jean-Jacques Rousseau. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau fait remarquer que chaque humain possède une sorte d'« instinct » d'origine animale qui le porte à ressentir dans son corps la souffrance qu'il perçoit chez un autre être. Cette « pitié naturelle » ne doit rien aux morales sublimes des philosophes et des religions, mais s'avère plus efficace qu'elles dans la pratique. Il ajoute même que les philosophes ont souvent trouvé dans leurs développements conceptuels de quoi faire taire ce sentiment irréfléchi d'humanité et supporter toutes les injustices, tandis que les femmes du peuple, analphabètes, ne peuvent s'empêcher de secourir les

gens qui se battent, au péril même de leur propre vie. C’est ce genre de sentiment que la civilisation tend à étouffer sous mille raisonnements, et qui parfois nous pousse à agir par esprit de justice, de clémence, de réconciliation. Notre raison nous propose la prudence servile, le sentiment peut nous bousculer à tout risquer pour un principe universel. On a évoqué dans le chapitre 5 ce que Schiller fera de cette idée : si le sentiment sans raisonnement peut nous conduire à la sauvagerie, le raisonnement sans sensibilité peut nous conduire à la barbarie. Ne voit-on pas notre époque opposer ces deux façons d’être inhumain ? Une logique financière et des technologies efficaces infligent une rationalité meurtrière par la misère et par les armes à des milliards d’humains, tandis que parmi les victimes se répandent des révoltes fanatiques, des haines, des xénophobies, des intégrismes religieux fanatiques au sein de toutes les religions. Ce face-à-face, au sein duquel chacun désigne l’autre comme le monstre qui justifie toutes les vengeances, par tous les moyens, est très exactement ce dont souffre le monde depuis des siècles mais qui prend aujourd’hui des dimensions proportionnées aux techniques nouvelles. Le mérite de Mandela est d’en avoir pris la mesure et d’en avoir pensé une voie pratique de dépassement.

C’est par le raisonnement qu’il dialogue, analyse, négocie, argumente en termes de droit, mais avec Desmond Tutu, il sait qu’au niveau du sentiment les souffrances accumulées rendent sourd à tous ces développements abstraits. La commission Vérité et Réconciliation permettra de leur donner un moyen de se manifester pacifiquement et de modifier ce que les subjectivités *ressentent*. En même temps, cette part accordée au sentiment ne peut ni ne doit l’emporter dans l’absolu, car c’est à ce niveau du sentiment que les haines et les désirs de vengeance sont de nature à tout verser dans la sauvagerie. Il ne sera jamais possible, surtout à l’échelle d’un peuple entier, de réaliser l’unité totale, l’équilibre parfait et permanent de la sensibilité et du raisonnement. C’est cette *recherche* jamais aboutie qui sans doute peut définir la sagesse de Mandela. C’est elle qui manque le plus dans la gestion des conflits et des contradictions de notre époque, et c’est par elle que peut être inventée une façon nouvelle d’unifier éthique et politique. Si cela recouvre un besoin de notre monde qu’il est urgent de satisfaire et auquel les formes traditionnelles de la vie politique ne peuvent répondre, on peut comprendre que des millions de gens l’aient ressenti à travers la personnalité singulière de Mandela. Hegel avait bien cerné ce type de

processus dès le début du XIXe siècle en faisant de l'enchevêtrement formidablement complexe des passions humaines et de la recherche irraisonnée des intérêts particuliers ce à travers quoi l'histoire réalisait les plus grandes choses. « Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passions », écrivait-il, faisant du côté subjectif l'élément moteur de ce qui apparaît, ensuite, comme rationnellement construit. À ses yeux, chaque acte contient quelque chose de plus vaste que ce dont son auteur a conscience et ceux que l'on appelle les « grands hommes » sont ceux dont les actes contiennent le plus de principes universels[1]. Il n'est pas bien sûr, ici encore, question de faire de Mandela un disciple de Hegel, mais seulement de proposer l'idée qu'il a délibérément agi selon cette conception profonde de l'histoire et des rôles respectifs qu'y jouent les peuples et les individus dans lesquels ils se reconnaissent. Fort de la connaissance intime qu'il a de son propre peuple, et fort aussi de cette idée de la politique qu'il forge et pratique depuis toujours avec une belle cohérence et une belle constance, Mandela pèse chacun de ses actes comme des signes lancés aux autres mais aussi à lui-même. Il trouve son propre bonheur dans cette capacité qu'il forge en lui d'*agir* selon des principes universels, de se *sentir* Antigone, Socrate ou plus précisément *son propre père*.

C'est cette attitude qui doit être reconnue et popularisée comme philosophique au plus haut niveau pour être non pas imitée mais ressentie comme universalisable. C'est bien à la portée de chacun, puisque Mandela parvint à l'incarner aussi bien dans la vie quotidienne du bagne que dans son palais présidentiel. À chacun donc de se demander ce que cette façon de penser et d'agir peut signifier pour soi, dans les conditions qui sont les siennes, autant dans sa conduite citoyenne ordinaire que dans le choix de ses gouvernants. Lesquels sont les plus susceptibles de *gouverner* sans jamais *diriger*, d'être au service du peuple et sous son contrôle permanent, de chercher l'intérêt commun en s'opposant à la domination de tel ou tel intérêt particulier, de combattre sans faiblir tout ce qui dans la société repose sur l'oppression et l'exploitation du grand nombre par quelques possédants ?

Mandela, nul ne l'ignore, n'a pas réglé tous les problèmes et redressé toutes les injustices de la société sud-africaine, et ne l'a jamais prétendu possible. Il a permis de dépasser ce qui, dans cette société, faisait obstacle au dépassement de tous les autres obstacles, en inventant des formes et des

moyens qui préservent la paix civile et la réconciliation des bourreaux et des victimes. C’est déjà beaucoup. Mais ce n’est pas principalement cette œuvre politique qui lui a valu et continue de lui valoir une exceptionnelle popularité : celle-ci tient à sa façon de vivre la prison, la libération, la présidence, ce que nous pouvons appeler une *pratique de l’universel*, et qui n’a pas fini de faire écrire et filmer parce que lui-même a écrit et mis en images ce qu’il a nommé son *long chemin vers la liberté*.

Et si cette façon de faire et de dire annonçait une possibilité humaine d’avenir propre à rejeter dans l’archaïsme ce que les puissants de ce monde présentent comme le sommet de la modernité ? Il faudrait *s’adapter* à la logique de *leur* monde, qui soumet la vie de milliards d’êtres humains, et la nature elle-même, à des flux financiers incompatibles avec les principes éthiques élémentaires. Mais en s’y adaptant, les peuples en fait le *créent* car sans leur soumission, rien n’est réalisable.

Ce n’est pas en puisant dans cette « modernité » que Mandela a inventé une nouvelle façon de vivre la politique, mais en puisant pêle-mêle dans tout ce qu’il avait rencontré et qui posait l’universalité concrète de l’humain, du bien commun, du dialogue, de la citoyenneté active : la tradition ancestrale de l’*ubuntu*, ce qu’il y a de vivifiant dans l’œuvre de Marx, la pensée de Gandhi, le christianisme généreux des origines, bref, quelques « vieilleries » qui surgissent soudain comme la pensée d’un futur *réalisable* dans chaque acte individuel. Un mariage du sentiment, du raisonnement et d’une façon de croire en certaines valeurs, comme pressentiment de l’humanité que nous voulons être. Si Mandela a touché tant de monde, c’est parce que ce mariage vaut pour tous, et que sa part tribale, sa part religieuse et sa part révolutionnaire s’adressent à tous, directement, y compris aux athées les plus étrangers au sentiment religieux et aux rationalistes les plus exigeants.

C’est même cette complexité de la démarche de Mandela qui fait qu’il n’est le fils d’aucune école et qui rend impensable l’idée que lui-même fasse école. Il n’y aura jamais de mandélisme.

---

1 Friedrich Hegel, *Introduction à la philosophie de l’histoire*, trad. de Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, chapitre II, 3, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 2011, p. 74-75.

Chapitre 13

Entre Marx et le pape François

Avant même de mourir, Mandela priva le monde de ses paroles et de ses actes. Après qu’il se fut retiré en 1999 de la présidence de l’Afrique du Sud, on lui découvrit un cancer de la prostate, puis une infection pulmonaire, liée sans doute à ses conditions de détention au bagne. Affaibli, accablé aussi par la disparition de son fils cadet emporté par le sida puis d’une arrière-petite-fille dans un accident de voiture, il n’apparut plus qu’en de rares occasions et disparut à son tour en 2013 à quatre-vingt-quinze ans, pleuré par les Noirs mais aussi par beaucoup de Blancs en Afrique du Sud. Le monde eut à peine le temps de comprendre ce que représentait cette disparition qu’il découvrit, la même année et avec la même force, une autre individualité singulière procédant aussi par actes pour manifester l’universel : le 13 mars 2013, un certain Jorge Bergoglio était élu pape à Rome sous le nom de François, pour porter à son tour le drapeau de cette révolution éthique et politique naissante. Car si l’on a pu repérer l’harmonie qui unissait la démarche de Mandela à la

l'harmonie qui unissait la démarche de Mandela à la conception que Marx avait inventée sous le nom de « communisme », cette démarche a de toute évidence une affinité au moins aussi forte avec celle du pape François.

De fait, peu de temps après qu'il a été élu pape, François, en quelques mots et quelques actes, a bénéficié d'une popularité jamais atteinte par un pape avant lui, y compris dans les milieux progressistes qui n'attendaient certes pas un tel événement du côté de l'Église. Propulsé en tête de tous les réseaux sociaux et des sondages de popularité sur les cinq continents, il fait aussi la une de tous les magazines, du *Time* au *Spiegel*, de *Vanity Fair* au *New Yorker*, mais aussi de *Rolling Stone* et de la plus ancienne publication gay d'Amérique, *The Advocate*, qui le consacrera « personnalité de l'année » comme l'avait déjà fait *Time Magazine*. Bien sûr, les obsédés de la pub politique y ont aussitôt vu un effet de « com », confondant leur propre logique de la vie avec le phénomène qui se développait sous leurs yeux. De leur côté, les chefs d'État les plus discrédités ont commencé à se battre pour figurer aux côtés du pape François dans les images des journaux et télévisions, feignant d'en épouser les mots et les idées, comme ils l'avaient fait peu de temps auparavant avec Nelson Mandela. Et si justement ces deux hommes, par-delà leurs qualités personnelles, apparaissaient comme deux symptômes d'un besoin objectif né d'un monde en crise, besoin ressenti subjectivement d'une nouvelle façon de penser et d'agir ? Cela rejetterait dans le domaine du dérisoire les décryptages de leurs popularités respectives en termes de « communication » et interrogerait à un autre niveau, d'ordre philosophique, leur signification historique.

De fait, Mandela et le pape François ont plus d'un point commun. Tous deux puisent leur représentation du monde dans un passé immergé dans l'existence quotidienne du petit peuple opprimé et en osmose avec ses révoltes et exigences de dignité. Tous deux ont mené un combat intérieur pour conserver, sur les sommets où l'histoire les a propulsés, la simplicité

de vie qui a été la leur auparavant. Tous deux ont fini par se forger comme une « seconde nature » l'art de concentrer dans quelques actes bien visibles par tous et immédiatement compréhensibles des affirmations de portée universelle. Obtenant, avec cette facilité que donne le sentiment d'évidence, une audience qui dépasse tous les clivages artificiels hérités d'un monde en voie de dépassement, ils ont rendu populaire et comme incontestable un véritable procès contre la logique dominante et les comportements qui l'accompagnent. Du coup, tous les deux se sont vus accusés de « marxisme » et de « communisme », mots brandis ici ou là comme des insultes et des outils de combat.

Pour Mandela, on l'a vu, l'accusation était claire et prévue par les lois de l'apartheid. Il fut condamné pour « communisme défini par la loi », c'est-à-dire pour son opposition à la politique gouvernementale et non pour une adhésion personnelle à une organisation revendiquant la doctrine et les pratiques liées à ce mot. Et Mandela, tout en refusant de se dire « communiste », a toujours hautement proclamé à la fois ses alliances avec les communistes sud-africains dans la lutte contre l'apartheid et sa proximité avec le contenu des écrits de Marx lui-même. Pour le pape François, cette même accusation vient bien sûr du milieu plus réduit de la droite la plus conservatrice, mais c'est tout de même la première fois qu'un successeur de saint Pierre doit répondre à de telles invectives, sans indignation de sa part, d'ailleurs.

Avant d'être pape, Jorge Bergoglio avait déjà été désigné par l'ancien président argentin comme le « chef de l'opposition » et fomenteur de conspiration. C'est à présent la droite américaine la plus dure, de Sarah Palin au Tea Party, qui l'accuse de « progressisme » subversif à propos de ses plaidoyers pour plus de justice sociale. Le journaliste Rush Limbaugh va dans les radios des États-Unis jusqu'à l'accuser de « marxisme pur et dur ». En réalité, cette accusation est assez générale parmi les grands financiers libéraux de toutes les nations, mais aussi parmi les catholiques les plus à droite et les plus crispés sur les traditions archaïques, pour que le pape François ait dû calmement écarter ces campagnes. Mais il l'a fait un peu à la façon de Mandela, ne niant pas avoir en Amérique latine rencontré des « marxistes » fort soucieux du bien commun, et soulignant même une parenté entre christianisme et marxisme dans un entretien publié le 29 juin 2014 par *Il Messaggero*. « Karl Marx n'a rien inventé », dit-il avant de poursuivre : « Les communistes ont volé notre drapeau, le drapeau de la pauvreté est

chrétien. » Autre façon de faire remarquer que l'Église, elle, avait bien abandonné ce drapeau et qu'il n'a donc pas été difficile de le lui voler. Derrière le voile des étiquettes et des doctrines, comme Mandela, le pape François montre alors du doigt les inhumanités du monde réel qui est le nôtre, inhumanités que tout chrétien a mission de combattre aux côtés de leurs victimes avec tous ceux qui partagent cette conviction. Et de cerner on ne peut plus clairement la racine essentielle de ces inhumanités, le 16 juin 2014, dans un colloque organisé au Vatican sur « l'investissement responsable » : « Nous ne pouvons tolérer plus longtemps que les marchés financiers gouvernent le sort des peuples plutôt que de servir leurs besoins. » C'est de cet « esprit du monde » qu'il invite à se dépouiller, pour accompagner ceux qui souffrent de ce libéralisme financier qu'il qualifie de « nouvelle tyrannie invisible ».

Après tout, ceux qui accusent le pape François de « marxisme » perçoivent clairement quelque chose de réel : conformément à la doctrine sociale de l'Église antérieure à Léon XIII, mais en la prenant pleinement au sérieux cette fois et en la liant au cœur même de la pratique religieuse catholique, le pape François appelle à faire de celle-ci une déclaration de guerre contre la logique capitaliste libérale aussi nette et radicale que l'éviction des marchands du Temple par Jésus.

Bien sûr, il ne décline pas la doctrine catholique en termes de classes sociales, d'exploitation de l'homme par l'homme, de socialisme, et ne cite pas *Le Capital* comme l'avait fait Mandela. Mais dans son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, le ton et les termes choisis manifestent une volonté de placer l'action avec les pauvres, toutes les petites gens, contre le capitalisme financier, au cœur de la pratique religieuse. Pas dans un esprit « politique » au sens courant, mais au sens plus fondamental et hautement politique, au sens propre du mot, d'une éthique quotidienne incarnée dans des actes et des mots. Les termes sont clairs : « Alors que les gains d'un petit nombre s'accroissent exponentiellement, ceux de la majorité se situent d'une façon toujours plus éloignée du bien-être de cette heureuse minorité. […] Ce déséquilibre procède d'idéologies qui défendent l'autonomie absolue des marchés et la spéculation financière. L'argent doit servir et non pas gouverner ! » Comme Aristote, comme Rousseau, comme Marx, le pape souligne la distinction fondamentale entre d'un côté une monnaie-médiation nécessaire pour la circulation des produits du travail et la satisfaction des besoins, et d'un autre côté une monnaie point de départ et

d'arrivée d'une circulation financière sans autre finalité que d'accroître la richesse en se servant du travail et des besoins humains. Et de critiquer l'idée selon laquelle, par « ruissellement », la fortune des plus riches finit toujours par profiter aux plus pauvres. Pour le pape François, cette affirmation « exprime une confiance grossière et naïve dans la bonté de ceux qui détiennent le pouvoir économique et dans les mécanismes sacralisés du système économique dominant ». Du coup – comme Marx –, il enracine les enjeux éthiques au cœur des pratiques sociales en décelant au cœur de la crise financière structurelle actuelle une « crise anthropologique profonde : la négation du primat de l'être humain ».

Il me semble évident que la force extraordinaire qui émane de Mandela et du pape François tient à cette façon commune de lier éthique et pratiques sociales à un niveau d'universalité qui fait exploser les barrières et étiquettes traditionnelles. Chacun peut s'y reconnaître, et cela rend tous les dialogues et toutes les réconciliations possibles à partir de valeurs indiscutables et irréversibles. D'autant que, comme Mandela et en des termes qui rappellent fortement Michel Foucault, le pape François met le peuple au centre des préoccupations, non seulement comme finalité mais aussi comme moyen des changements nécessaires. Il n'appelle pas les dirigeants à faire bénéficier les troupeaux de citoyens de quelques bienfaits généreux, mais il appelle chacun à agir là où il vit, et là où les gens vivent. L'Église doit à ses yeux « aller dans les périphéries » comme Diogène enseigna la philosophie dans la banlieue misérable d'Athènes aux esclaves, femmes et métèques, exclus de la citoyenneté athénienne. Et d'ajouter une thèse philosophique qu'il partage avec Mandela : « Les meilleurs changements dans l'histoire sont survenus quand les choses n'étaient pas considérées depuis le centre mais depuis sa périphérie. »

Pour saisir la portée transformatrice de cette thèse, la lecture de Michel Foucault n'est pas inutile. Pour celui-ci, le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'impose à des sujets démunis, mais qui au contraire obtient d'eux, librement, comme ce que La Boétie appelait une « servitude volontaire », un certain comportement. Autrement dit, « pour qu'il y ait mouvement de haut en bas, il faut qu'il y ait en même temps une capillarité de bas en haut[1] ». Capillarité : alors que la gravité fait tomber l'eau vers le centre de gravité de la Terre, si l'on trempe à sa surface un bout de tissu ou un sucre, l'eau monte dans ces objets finement emplis d'orifices par « capillarité ». De la

même façon, le pouvoir ne peut agir du haut vers le bas que parce que, en réalité, il est délégué du bas vers le haut, si bien que l'action humaine ne peut être socialement efficace que là où le pouvoir « devient capillaire[2] ». C'est pourquoi, pour agir sur le cours de l'histoire, l'action humaine doit s'exercer prioritairement là où se manifeste la résistance à cette capillarité, en bas, dans ce qui apparaît comme *marginal* (« périphérique », dit le pape François), et la marge devient soudain le *centre de la page*. N'est-ce pas ce que perçurent Mandela et ses compagnons en lançant la « campagne d'insoumission » et en y associant des milliers de personnes ? C'est bien ainsi que la lutte contre l'apartheid prit son véritable essor et reçut la force qui permit la victoire. Ces innombrables petits actes interdits par le racisme institutionnel ont à la fois rendu plus visible la logique de ces institutions, mobilisé des foules de citoyens noirs et les a en même temps transformés subjectivement, en profondeur, en effaçant leurs peurs et en alimentant la conscience de leurs propres capacités. Tout cela se retrouve dans les façons de voir du nouveau pape et crée bien au-delà des catholiques des espérances inattendues.

Cette parenté avec Mandela se retrouve aussi dans les façons de faire, parvenant à concentrer une pensée entière dans un acte, une image, quelques mots simples. Une pensée entière qui touche directement les consciences les plus diverses par le moyen de l'émotion et de la surprise. Comme Mandela offrant des tomates à ses gardiens ou prenant De Klerk par le bras, le pape François, peu après son élection, va sur une barque au large de l'île de Lampedusa et jette quelques fleurs à la mémoire de tous ces hommes, femmes et enfants noyés en tentant de pénétrer en Europe et de fuir les famines et les guerres de leurs pays d'origine. Quand certains hurlent contre les immigrés, lui s'épanche sur leur souffrance qui provient d'un monde où nous, pays riches, gagnons beaucoup sur le dos de cette misère et transformons nos frontières en murs infranchissables. À Lampedusa, le pape fustige la « mondialisation de l'indifférence », corollaire de la mondialisation financière, donnant raison à Umberto Eco qui le qualifie de « pape de la mondialisation ». Quelques mots, quelques fleurs, et toute une pensée s'envole, qui touche l'esprit par l'intermédiaire du cœur.

C'est encore par des actes porteurs d'idées universelles qu'il a manifesté sa pensée à propos du conflit israélo-palestinien. On en retiendra une image

forte : celle du pape François faisant arrêter son véhicule pour aller poser son front sur le mur de béton qui isole Israël de la Cisjordanie depuis près de quinze ans, et priant dans cette posture pour le malheureux peuple palestinien. Puis une autre image : celle du président israélien Shimon Peres et du président de l'Autorité palestinienne Mahmoud Abbas priant côte à côte à Rome à l'invitation du pape pour que l'emporte une solution pacifique fondée sur le dialogue. Quelques semaines plus tard, un nouveau carnage venait frapper les Palestiniens à la double initiative de quelques fanatiques du Hamas et du gouvernement israélien. Chaque proposition de dialogue et de paix de Mandela fut aussi suivie de massacres de Noirs perpétrés par un État sud-africain campé sur son pouvoir et la force des armes. Cela n'a pas empêché Mandela de persévérer et de l'emporter en ne renonçant jamais à sa conviction qu'il n'est d'autre voie que celle du dialogue et de la réconciliation. C'est par une formule que l'on croirait sortie de la bouche de Mandela que le pape a résumé sa démarche : « Il faut marcher résolument vers la paix, même en renonçant chacun à quelque chose. »

On peut s'attendre à quelques nouveaux gestes forts à propos de la Syrie – où il condamne l'idée franco-américaine d'une intervention militaire –, comme l'Église avait hier condamné celles qui, en Irak ou en Libye, ont conduit aux résultats que l'on sait, mais aussi à propos de son Amérique latine natale. Cela pourrait par exemple consister à béatifier puis canoniser Mgr Romero, l'archevêque de San Salvador qui, pour avoir lutté avec les pauvres aux côtés des « théologiens de la libération » et de mouvements se réclamant du « marxisme », fut exécuté en 1980 par un commando d'extrême droite agissant pour le compte des dictateurs. « Pour moi, Romero est un homme de Dieu », a dit le nouveau pape à propos de celui qui est mort pour avoir prêché contre la torture et les assassinats alors quotidiens, et avoir demandé au président américain, sans succès, de cesser d'armer ces dirigeants sanguinaires. Faire de Mgr Romero un « homme de Dieu » serait un nouvel acte de portée universelle adressé à tous les humanistes du monde.

On n'en finirait pas d'énumérer les actes et phrases courtes que ce pape a lancés comme autant de concrétions d'idées simples dont la densité oblige à bousculer la représentation du monde. « Rien entre le soleil et moi », disait Diogène, ce qui veut dire ici qu'entre Dieu et lui, ce ne sont pas non plus quelques fonctionnaires du Vatican qui pourraient s'interposer et troubler

l’eau limpide des principes essentiels. Ni eux, ni la Mafia. C’est ainsi qu’entouré de huit cardinaux, il va imposer la mise en conformité de la Banque du Vatican avec les normes internationales visant à empêcher le blanchiment d’argent sale et la corruption. Ce qui passait pour une médisance anticléricale devient ainsi une confirmation papale : neuf cents comptes bancaires seront fermés, illustrant sous les yeux de tous un principe universel que de nombreux États continuent de piétiner, et la volonté que l’Église soit « pauvre » et « pour les pauvres ». Même souci de faire passer l’acte devant les paroles, ou plutôt de *parler avec des actes* sur des questions de société aussi cruciales pour l’Église que la pédophilie, la place des femmes, le statut des divorcés, les homosexuels ou les athées. Au lieu de s’isoler en tant qu’institution bardée de règles transmises hors du temps par la tradition, le pape François place la pratique comme seule porteuse de l’universalité des principes. D’un point de vue philosophique, c’est ce qui établit une parenté évidente avec Nelson Mandela, dans le droit-fil d’une lignée qui passe par Socrate, Diogène, Épictète et Sénèque, mais aussi par Rousseau, Diderot et Marx. Marx ? Ce nom ne fait pas plus peur au nouveau pape qu’il ne le fit à Mandela. Il est même amusant que parmi les huit cardinaux de tous continents dont il s’est entouré figure Reinhard Marx qui, s’amusant de porter ce nom, a publié un livre contre le capitalisme développant la doctrine sociale de l’Église en des termes qui n’ont pu que plaire au pape François. Dans ce « G8 » figure aussi l’Américain Sean O’Malley, connu pour suivre la même démarche, et tous sont réputés pour leur sensibilité sociale et la prédominance qu’ils accordent depuis toujours au travail de terrain par rapport à la théologie isolée de la vie.

Mais cette *pratique de l’universel* n’aurait aucune crédibilité sans des actes qui traduisent en même temps une véritable guerre contre soi pour se rendre imperméable à ces « chaînes de la nécessité » dont parlait Pascal, par lesquelles les habitudes communes du monde extérieur environnant viennent envahir la vie intime du sujet. On a pu évoquer comment Mandela, dans les moindres détails, a pu mener ce combat intérieur au bagne et surtout, ce qui était infiniment plus difficile, dans son palais présidentiel. Devenir soi-même est un projet surhumain. Le pape François n’a pas connu la prison, mais sa montée dans la hiérarchie catholique n’a cessé de lui présenter la tentation des privilèges que cela permet, des luxueuses limousines aux véritables palais, et qui, en détruisant les contraintes

ordinaires de notre rapport au monde, nous rendent dépendants d'eux et incapables de sagesse. En Argentine déjà, il va donc s'imposer une vie modeste de type populaire, prenant les transports en commun, mais sauvant aussi de nombreux résistants à la dictature sans demander de certificat de catholicisme. À Rome plus qu'ailleurs, il va donc s'appliquer à respecter ces règles, délaissant le palais pour une modeste résidence destinée aux visiteurs, préférant une voiture Ford Focus à la limousine attitrée avec chauffeur, refusant d'avoir un secrétariat personnel, et allant jusqu'à téléphoner à son vieux cordonnier de Buenos Aires pour réparer ses chaussures usées plutôt que de recourir à celles qui sont le luxe traditionnel des pieds d'un Saint-Père. Génie de la communication ? En un sens oui, mais pas au sens où des politiciens peaufinent leur image pour séduire démagogiquement des électeurs naïfs : ici, tout veut manifester des idées et des intentions, et ces actes symboliques *parlent la langue immédiatement compréhensible de principes universels*. C'est très exactement de cette façon que les *idées* de Mandela ont accédé à la réalité. Un geste ici, quelques mots là, un refus, une façon d'étreindre des Blancs, une ouverture vers ses bourreaux. Cette façon de prendre le contre-pied des comportements dont souffre l'humanité fait *voir et entendre* d'autres vies possibles, donc des marges de liberté personnelle et collective dont on croyait le monde incapable. Sans doute la pensée profonde de Mandela et du nouveau pape tient-elle à cette *philosophie en actes*, mais pourrait aussi rester lettre morte pour la plupart des gens si elle demeurait implicite.

Aucune philosophie ne s'est d'ailleurs jamais transmise par la seule puissance des actes : il y faut aussi des mots, des phrases et des interprétations. C'est même ce qui distingue la pensée véritable de la publicité ou de la démagogie. En même temps, les mots seuls ne sont rien. Et il est caractéristique que ce pape ait choisi de s'appeler François, comme François d'Assise qui unifiait les principes et les actes, allant comme les cyniques antiques Diogène ou Cratès jusqu'à s'exhiber nu pour incarner le refus de la richesse. Son goût pour Thérèse de Lisieux ou le jésuite de la Renaissance Pierre Favre illustre aussi le goût vital pour le dialogue sans aucune limite doctrinale et pour les petits actes quotidiens. Les œuvres de Mozart, Visconti, Fellini, Dostoïevski, Borges complètent ce tableau culturel significatif.

Bien entendu, Mandela n'a rien d'un pape, Antigone n'est pas Thérèse de Lisieux, et aucune des deux n'est Marx. Mais visiblement, des millions de

gens très différents et que parfois tout semble opposer se sont reconnus dans Mandela puis dans ce nouveau pape, comme hier dans Gandhi, Martin Luther King ou Che Guevara. Et dans tous les cas, leurs actes porteurs d'idées ont permis à des idées de devenir des actes. Des pensées devenues monde. Ce que ne réussiront jamais, en dépit des slogans et des envolées lyriques, les doctrines quelles qu'elles soient lorsque, réduites à la lettre de leurs énoncés, elles sont coupées du monde tel qu'il devient, tel qu'il fait naître en son sein des idées et principes, du fond des pratiques populaires. Ce fut le drame du christianisme comme ce fut le drame du marxisme. Mandela a su comme personne avant lui, grâce à son enfance, son père, quelques amis créatifs et ouverts comme lui, l'isolement de la prison et des lectures lucides et effectuées sans œillères, pratiquer et penser cette ouverture aux autres comme véritable moteur de sa propre pensée.

À défaut de saisir cette dimension proprement philosophique, on peut fabriquer un Mandela inoffensif ou un pape génie de la « com », mais alors on sacrifie ce que leur audience signifie quant au mouvement réel du monde, au profit des images dont se régalent les esprits superficiels ou bardés de certitudes. Leur tentative commune d'ouvrir une ère nouvelle unifiant éthique et politique dans l'ensemble des pratiques humaines a été résumée par Mandela en quelques mots qui auraient pu être prononcés par le pape, en ouverture du conseil mondial des jeunes ouvriers chrétiens tenu en Afrique du Sud en 1995 : « Toutes les grandes religions enseignent l'importance de la paix et de la réconciliation. Mais elles insistent aussi pour que la réconciliation soit en corrélation avec la fin des injustices. » Cette action inlassable contre toutes les formes d'injustice sociale, politique, juridique, culturelle, fut le fil conducteur du mouvement ouvrier depuis le XIXe siècle, et Marx lui offrit un cadre philosophique novateur, que l'on a évoqué précédemment. Étrangère à toutes les caricatures théoriques, et surtout pratiques, auxquelles sa pensée a ensuite donné lieu, celle-ci a invité à déconstruire les édifices doctrinaux qui enfermaient la créativité populaire dans des systèmes impuissants, pour installer les idées et pratiques dans un processus infini de libération humaine. En refusant de faire du « communisme » un idéal, un modèle ou un État, en le définissant comme « mouvement réel qui abolit l'état actuel », en critiquant ceux qui faisaient de la lutte antireligieuse la voie de l'émancipation humaine, en plaçant les pratiques populaires au centre de la réflexion philosophique et politique, Marx avait inauguré une forme inédite de l'activité historique des

humains. Celle-ci, comme le souligne son fameux *Manifeste*, ne pouvait libérer la société de ses injustices que sur la base de l'épanouissement des individualités, et non l'inverse comme on l'a ensuite prétendu et imposé, en subordonnant le sort des individus à l'instauration d'une société radieuse construite sans eux, et le plus souvent contre eux.

Certes, cette œuvre de Marx a été défigurée et trahie. Mais quelle doctrine ou religion ne l'a pas été, à commencer par celle de l'Église catholique, dont l'histoire parsemée de massacres et de persécutions de millions d'êtres qui ne partageaient pas ses dogmes n'a pourtant rien à voir avec les principes essentiels des Évangiles, comme le pape François ne cesse de le montrer ? La pensée de Mandela n'y échappera sans doute pas elle non plus mais sera, comme toute pensée, l'objet d'affrontements aux enjeux sans rapport avec la pensée. Elle l'a déjà été de son vivant.

Tandis que s'approfondissait la « tyrannie invisible » du capitalisme financier, avec son cortège de misère et d'oppression, les forces traditionnelles qui avaient jadis porté les aspirations des peuples à l'émancipation, la paix et la justice se rendaient de plus en plus visiblement incapables de résister à cette « mondialisation de l'indifférence ». La droite libérale parce qu'elle agissait pour cette « dictature », une certaine gauche parce qu'elle recherchait de façon illusoire à sortir de ses conséquences tout en admettant sa logique, et une gauche plus « révolutionnaire » parce qu'elle avait modélisé une autre logique qui ne permettait pas de faire du peuple le créateur de ce processus transformateur. Il en a résulté que ceux qui subissaient directement les effets du système en place ont fini par déserter les urnes et les pratiques sociales, ou bien favoriser l'émergence de forces nationalistes et xénophobes, deux façons d'alimenter le sentiment d'impuissance des uns, les sentiments de haine incohérente des autres, dont dans tous les cas s'alimente l'approfondissement de la crise dont ils souffrent tous.

En même temps, tandis qu'à l'Est et ailleurs, ceux qui se réclamaient du « communisme » et du « marxisme » enfermaient le réel dans des doctrines modélisées et refermées sur elles-mêmes, d'autres, un peu partout dans le monde, se réclamant ou non du « communisme », s'étaient mis à créer diversement ce que Marx avait entendu sous ce terme, contre toutes les oppressions et injustices auxquelles se heurtaient leurs aspirations. Comme sous la résistance au nazisme s'étaient unis « ceux qui croyaient au Ciel et

ceux qui n'y croyaient pas[3] », sans demander à chacun de carte d'identité idéologique mais seulement courage, humanisme et fraternité, un peu partout l'histoire humaine continuait d'inventer hors des schémas existants : fronts de libération, « théologie de la libération » en Amérique latine, ANC en Afrique du Sud, mouvements autogestionnaires de formes variées, groupes féministes ici, écologistes là, pratiques nouvelles de coopération entre peuples… Un peu partout, des innovations non systématiques faisaient craquer les dogmes et traditions institutionnels, et discréditaient les drapeaux qui les avaient symbolisés. L'Église aussi, discréditée pour son passé oppresseur et obscurantiste, mais aussi par ses compromissions avec trop de dictatures, s'empêtrait dans des querelles de chapelles et ce que le pape François traitera d'« obsession » sur les questions de société concernant tout particulièrement la sexualité.

C'est dans ce contexte, dans une sorte de marge de la planète, que la philosophie en actes de Mandela a surgi comme une prometteuse innovation, que la perestroïka en URSS, en ses débuts, a créé de nouveaux espoirs, que les mouvements d'« indignés » ont esquissé de nouvelles façons d'organiser « horizontalement » l'action des citoyens en s'appuyant sur les techniques modernes de communication entre individus. Une infinité de nouveautés surgissent, qu'il faut apprendre à voir et interroger pour en créer d'autres. Au terme de la vie de Mandela, le nouveau pape vient ajouter sa pierre à cet édifice, avec bien sûr l'ampleur que lui confère sa fonction. Il y a quoi qu'il en soit un point commun remarquable à toutes ces émergences : une destruction de toutes les étiquettes qui divisent les humains, une décision collective de créer le rassemblement des volontés *dans l'action elle-même*, contre tout ce qui est ressenti comme un obstacle à l'épanouissement humain et aux valeurs universelles qui le conditionnent.

Aragon, encore, dans le même poème : « Quand les blés sont sous la grêle *Fou qui fait le délicat* Fou qui songe à ses querelles / Au cœur du commun combat ».

Face à cette grêle dont souffre le monde, Mandela ou le pape François pensent et agissent à l'unisson de ces vers du poète, qui parlent au philosophe. Aucun « -isme », aucune foi, aucune étiquette politique ne suffiront jamais à me définir, tout simplement parce que je suis homme et que nul ne peut *être* homme. On le *devient*, toute sa vie, tant qu'un acte et une parole sont encore possibles. C'est bien pourquoi un caillou, une

chaise, un rossignol peuvent *être* ce qu'ils sont, et demeurer identiques à eux-mêmes malgré leurs transformations physiques. Mais moi, le fait même de chercher à savoir qui je suis modifie ce que je suis. Être humain, c'est ne pas avoir d'être, devenir sans cesse, ne pas avoir d'*identité*.

Avant d'être « Noir », Mandela affirmait être un homme, un habitant de la planète. Il ne parlait pas en tant que « Noir » à des « Noirs », mais comme un homme s'adressant à tout homme. Avant d'être Juif ou Palestinien, croyant religieux ou athée, Russe ou Tchétchène, Français ou Nord-Africain, communiste ou « non-communiste », je suis humain et dois me comporter comme tel vis-à-vis des autres, eux aussi humains avant tout. Je puis ainsi lutter contre les *actes*, les *fonctions* des autres sans haïr celles et ceux qui les portent. On peut lutter contre l'oppression des Noirs par les Blancs sans lutter contre les Blancs, haïr le capitalisme sans haïr les capitalistes, lutter contre l'occupation israélienne sans haïr les Israéliens, et encore moins les Juifs. Mandela a définitivement démontré que c'est le seul moyen de ne pas faire entrer dans les affrontements qui animent l'histoire quoi que ce soit qui rende plus tard la réconciliation impossible. Réduire l'autre à ce qui l'oppose à moi, au travers d'étiquettes qui le figent artificiellement dans une « identité » illusoire, c'est effacer les contradictions objectives qu'il faut dépasser derrière des contradictions subjectives qui rendent la chose impossible.

L'ennui, c'est que ces contradictions subjectives sont structurées par des institutions et des formes d'organisation qui ne reflètent visiblement plus les antagonismes qui existent objectivement dans les sociétés et à l'échelle de la planète. Il en résulte une déconnexion entre le réel et le vécu, des clivages qui finissent par paralyser les citoyens. L'étiquette qui s'interpose entre moi et l'autre me rend l'autre méconnaissable. Je me ferme à l'autre et je me ferme au monde lui-même. Les rassemblements nécessaires et qui devraient aller de soi devenant impossibles, mais le monde continuant d'en manifester l'urgence, cette impasse elle-même fait surgir mille et une inventions de formes nouvelles de citoyenneté. Mandela ou le pape François rendent visible par tous ce processus qui, en fait, travaille l'ensemble de l'humanité[4]. C'est pourquoi ce qui est souvent vécu comme un déclin du politique recouvre en fait sa réinvention progressive, lente, complexe, tâtonnante, contradictoire. Ses dimensions collectives traditionnelles étaient structurées par des organisations et des institutions

qui continuent d'attester leur totale incapacité à prévenir les catastrophes sociales comme les inhumanités guerrières et dictatoriales. Elles entravent la créativité citoyenne des individualités, et sans elle rien n'est possible. L'individualité en ce sens ne conduit nullement à l'individualisme. Depuis au moins Aristote ou Spinoza, on sait que l'individu est la seule réalité humaine, et devrait unifier le souci de soi, l'éthique et l'esprit citoyen. Mandela incarne cette réconciliation de la modernité et des racines les plus anciennes de la sociabilité et de la démocratie, l'ouverture aux autres et la reconquête de soi. Quelle que soit notre place dans une société, un parti, une Église, on est toujours seul, rigoureusement seul, au moment des choix et des actes qui réalisent ce que nous devenons. C'est dans cette radicale solitude, en ayant la force de se réconcilier avec soi, que l'on peut trouver celle d'une réconciliation avec les autres. Tous les autres. Il faut pour cela *élever* sa pensée jusqu'au sentiment. Pour s'ouvrir à l'autre, il faut être en mesure d'aller en soi-même et de donner force à tout ce que notre enfance a côtoyé de principes universels, avant même que nous puissions en prendre conscience, avant même que la vie sociale nous façonne selon sa logique. Et c'est ainsi que nous pourrons espérer devenir adultes. Ce fut la force de Mandela de s'y consacrer quotidiennement au bagne, illustrant exactement ce que Rainer Maria Rilke écrivait en 1903 à un jeune poète nommé Kappus, à propos de la solitude : « Même si vous étiez dans une prison, dont les murs étoufferaient tous les bruits du monde, ne vous resterait-il pas toujours votre enfance, cette précieuse, cette royale richesse, ce trésor de souvenirs[5] ? » Ces lignes ont été adressées à un artiste, mais on les croirait écrites pour Mandela. On a eu plusieurs fois à rapprocher sa démarche de celle de l'art : créer dans l'instant, à l'écart des modèles qui emprisonnent l'imaginaire et suggèrent que seul ce qui est déjà est possible. Créer, c'est-à-dire ne pas répéter, ne pas déduire ce qu'il faut faire d'un raisonnement appuyé sur ce qui existe déjà. Faire passer le raisonnement par la sensibilité pour rééquilibrer sans cesse la part de la raison et celle du sentiment, fuir les barbaries qui réduisent tout à la première et les sauvageries qui s'en tiennent au second, selon les mots de Schiller. Les barbaries et sauvageries qui font saigner le monde et ne cessent d'enfanter des monstres. Pour se réconcilier avec les autres et avec soi-même, il faut en effet, et à la fois, dompter les passions qui ramènent tout à soi et cultiver les sentiments d'humanité sans lesquels les autres sont réduits à des abstractions et des statistiques. Nul mieux que Chaplin n'a fait partager cette double exigence,

dans l'*Appel aux humains* qui conclut son film *Le Dictateur*. Petit barbier juif déguisé en Hitler dont il est le sosie, il envoie à la face du monde : « Notre science nous a rendus cyniques. Notre intelligence nous a rendus durs et brutaux. Nous pensons trop et nous ne sentons pas assez[6]. » Et si Chaplin avait raison, avec Rousseau, avec Schiller ? Le mode de développement qui depuis quelques siècles a permis de dominer la nature en dominant les hommes a peut-être massivement étouffé les formes de pensée et d'action commune qui avaient permis à notre espèce de vivre depuis des dizaines de millénaires. Entre moi et moi-même, cette logique s'intercale sans cesse et m'invite à me perdre.

Certes, il ne serait pas crédible ni réaliste de nourrir une nostalgie envers les périodes les plus reculées de l'histoire humaine. Mais comment ne pas voir que là où les civilisations les plus développées techniquement et financièrement envoient des bombes, punissent les vaincus, imposent des conditions qui font mourir des millions d'êtres de famine ou de maladies ailleurs bénignes, les peuples qui ont conservé leurs traditions les plus archaïques pratiquent comme mécaniquement des rituels et des éducations qui ne mettent jamais entre parenthèses la communauté humaine, l'autre, la nature.

Ce n'est pas avec le droit international, les exécutions sommaires et la menace des bombes que des peuples qui ont subi les pires horreurs sont parfois parvenus à reconstruire un avenir commun. Si au Rwanda la vie a une chance de reprendre après le génocide, ce n'est certes pas à des pays comme la France qu'on le doit (on sait quel fut son détestable rôle) mais à l'ancestral *gacaca*, cette façon rituelle de mettre paroles et émotions en commun, souffrances et hontes sous le regard de tous. Alors des peines symboliques peuvent étouffer les désirs de vengeance et un peuple trouver les moyens de réinventer un destin collectif. Si au Timor la vie commune a pu reprendre après le massacre massif que subit son peuple, ce n'est pas plus aux États-Unis par exemple qu'on le doit, eux qui avaient joué le rôle que l'on sait dans ce crime contre l'humanité, mais à la coutume ancienne de l'*adadat*, qui règle les conflits les plus graves, ici encore, par l'échange des paroles, des excuses et des pardons, des dons symboliques. Si on peut espérer une future Colombie apaisée, on ne le devra ici aussi qu'à ce genre de coutume traditionnelle. On y enseigne dès l'enfance à « dompter le cheval fou », les émotions susceptibles de pousser aux conflits violents, afin

d'organiser sereinement les relations avec les autres. De même, lorsqu'une décision importante est à prendre, le groupe se réunit dans le noir total, afin de concentrer l'attention de tous sur les paroles, et non sur les apparences, et c'est démocratiquement que les choix seront opérés[7]. Ce « monde de Sé » qui lie les hommes entre eux inclut aussi leur interdépendance avec la nature.

Cette douceur, ce souci de l'autre, cette évidence démocratique, a façonné la vision du monde de Mandela durant toute son enfance sous la forme africaine de l'*ubuntu*, prédominance de la communauté sur les intérêts purement individuels, sentiment de l'unité profonde de l'humanité, de ses besoins et intérêts communs. Ce *cogito* social, « je suis parce que nous sommes », est bien la racine essentielle de son éthique et de sa pensée politique. C'est ce qui depuis toujours unit les humanistes, les amoureux et les artistes.

Ce ne sont pas les expéditions militaires, ni les murs, ni les anathèmes, ni les réflexes xénophobes qui élèvent les hommes au-dessus de ce qu'ils sont. Prendre le bras de son ennemi, jeter des fleurs dans la mer, embrasser son ancien bourreau, poser son front sur un mur qui symbolise une division sanglante, est aussi courageux et efficace que le défi sans concession à l'injustice.

Qui oserait dire que le pianiste Daniel Barenboïm était Juif israélien lorsqu'il imposa qu'on le laisse porter son piano dans les ruines encore fumantes de Ramallah, en Palestine, qui venait de subir un déluge de feu israélien aux innombrables victimes ? Il était tout simplement, hautement, un humain uni à tous les autres humains. Comme son orchestre West-Eastern Divan Orchestra, qui depuis quinze ans fait entendre les harmonies de musiciens israéliens, palestiniens, syriens, jordaniens, libanais ou égyptiens dans le monde entier. Il est bien des manières de *pratiquer l'universel*, et le monde ne finira jamais de faire émerger ce mouvement réel qui abolit l'état actuel.

Peut-être retiendra-t-on d'un pape et d'un ancien bagnard devenu président cette création pratique, hautement philosophique, d'une idée nouvelle de la politique.

---

1 Michel Foucault, entretien dans la revue *Ornicar ?* en 1977, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, tome III, p. 304.

2 *Ibid.*, p. 178.

3 Louis Aragon, *La Rose et le réséda*.

4 En 2011, par exemple, ces nouvelles formes de citoyenneté ont fait descendre dans les rues des millions de personnes, de la Tunisie à l'Islande, en passant par l'Égypte, le Maroc, les États-Unis, le Chili, l'Espagne, l'Angleterre, la Grèce, le Québec, l'Italie, l'Espagne. Lire à ce sujet *Le Principe démocratie* d'A. Ogien et S. Laugier, *op. cit.*

5 Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, trad. B. Grasset et R. Biemel, Grasset, p. 20.

6 Ce discours est intégralement reproduit dans André Bazin, *Charlie Chaplin*, Petite bibliothèque des *Cahiers du Cinéma*, 2000, p. 37-38.

7 Lire Éric Julien, *Voyage dans le monde de Sé*, Albin Michel, 2014.


Le
Livre
de
Poche
une vie à lire

Jean-Paul Jouary est agrégé et docteur d'État en philosophie. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages de philophie politique, de philosophie des sciences ou sur l'art paléolithique. Il a récemment publié au Livre de Poche *Rousseau*, *citoyen du futur* et *Diderot, la vie sans Dieu.*

Couverture : © Gallo Images *Foto24* Camerapress / Gamma.

ISBN : 978-2-253-09647-4